

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II (Ética y Sociología)**



**LA CONSTRUCCIÓN ESTÉTICA DE LA  
SUBJETIVIDAD EN LA ONTOLOGÍA DE LA  
ACTUALIDAD DE GIANNI VATTIMO.**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR**

**Roberto Márcio Starling**

Bajo la dirección del doctor

Graciano González Rodríguez-Arnaiz

**Madrid, 2011**

**ISBN: 978-84-694-2680-7**

© Roberto Márcio Starling, 2010

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II**

**(Ética y Sociología)**

***La construcción estética de la subjetividad  
en la Ontología de la Actualidad  
de Gianni Vattimo***

**DOCTORANDO:**

**ROBERTO MÁRCIO STARLING**

**DIRECTOR :**

**DR. GRACIANO GONZÁLEZ RODRÍGUEZ - ARNAIZ**

**Universidad Complutense de Madrid**

**Facultad de Filosofía**

# **La construcción estética de la subjetividad en la Ontología de la Actualidad de Gianni Vattimo**

*Roberto Márcio Starling*

## **Índice**

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>5</b>
<b>I. La radicalización nihilista de la hermenéutica .....</b>	<b>5</b>
<b>II. Nihilismo consumado y colapso del principio de la realidad .....</b>	<b>7</b>
<b>III. Es necesario continuar soñando.....</b>	<b>10</b>
<b>IV. La muerte de Dios como afirmación del carácter interpretativo de la experiencia.....</b>	<b>12</b>
<b>V. Fin de la metafísica y el olvido del ser .....</b>	<b>13</b>
<b>VI. Ser como evento y el conflicto de interpretaciones.....</b>	<b>14</b>
<b>1. EL CANON : EL NIETZSCHE DE VATTIMO .....</b>	<b>18</b>
1.1 El Joven Nietzsche.....	18
1.2 La Cultura Trágica .....	26
1.3 Lo Apolíneo y lo Dionisiaco .....	33
1.4 Un Mundo Alternativo .....	39
1.5 La Lógica del Nihilismo.....	42
1.6 La moral como error - El ego dividido.....	48
1.7 Metafísica y violencia.....	51
1.8 El arte y la buena voluntad de máscara.....	57
1.9 Del desenmascaramiento a la genealogía .....	59
1.10 La enfermedad de las cadenas y la alegoría .....	63

1.11	El eterno retorno y la decisión.....	67
1.12	El Crepúsculo del Sujeto .....	76
1.13	El espíritu de venganza y la estructura edípica del tiempo .....	82
1.14	El superhombre como creador de símbolos.....	87
1.15	El superhombre como sujeto natural .....	91
2.	EL CANON: EL HEIDEGGER DE VATTIMO .....	96
2.1	El ser en el mundo .....	98
2.2	La Caída.....	100
2.3	Ser para la muerte .....	102
2.4	Metafísica e historia del ser.....	105
2.5	Revelar / ocultar: libertad.....	108
2.6	Historia del ser como destino y rememoración .....	109
2.7	Ser, evento, lenguaje. ....	110
2.8	La obra de arte .....	111
3.	Ciencia, Ética y Religión en la Ontología de la Actualidad.....	115
3.1	Hermenéutica, Ciencia y Verdad .....	115
3.2	Ética.....	122
3.3	RELIGIÓN.....	127
4.	La Construcción Estética de la Subjetividad.....	141
4.1	Crisis de la subjetividad .....	141
4.2	PROPUESTA DE UNA SUBJETIVIDAD ESTÉTICA .....	149
4.2.1.	Estética y religiosidad .....	149
4.2.2.	Ontología y poesía.....	152
4.2.3.	El arte oscilatorio.....	154
4.2.4.	Verdad, subjetividad y juicio estético.....	159
4.2.5.	El arte, la subjetividad y el valor de lo nuevo.....	167

5. CONCLUSIÓN .....	171
APÉNDICE: LA LÓGICA DEL NIHILISMO .....	194
BIBLIOGRAFIA .....	241

## INTRODUCCIÓN

### I. La radicalización nihilista de la hermenéutica

Inicio mi trabajo con una breve reconstrucción de los filósofos canónicos para Vattimo, es decir, de Nietzsche y Heidegger a partir de los cuales él va a establecer las bases de su ontología de la actualidad y a desarrollar una radicalización nihilista de la hermenéutica.

La hermenéutica que se desarrolla en el eje y en los límites definidos por Heidegger/Gadamer es, para Vattimo, la filosofía de nuestro tiempo, de la misma manera que lo fue el marxismo en los años 50/60 y el estructuralismo en los años 70. La hermenéutica es el idioma común (*koiné*), en torno del cual se unen nombres de las más diversas corrientes filosóficas tales como Habermas<sup>1</sup>, Apel<sup>2</sup>, Rorty<sup>3</sup>, Foucault<sup>4</sup>, Derrida, Lévinas<sup>5</sup> o Ricoeur<sup>6</sup> que condensan los principales motivos del pensamiento postmetafísico, teniendo como sus aspectos constitutivos la ontología y la lingüisticidad.

Como el propio término indica, la hermenéutica es una teoría de la interpretación generalizada, o en otras palabras, una teoría que afirma que toda la experiencia humana del mundo es una experiencia interpretativa.<sup>7</sup> De entre sus principales temas podemos destacar el carácter circular de todo acto de comprensión/interpretación que implica una subjetividad situada histórica e ideológicamente, y que, a su vez, nos remite

---

<sup>1</sup> HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. (1989). Sobre Derrida ver capítulo 7: crítica de Derrida al fonocentrismo.

<sup>2</sup> APEL, K.Otto. *La transformación de la filosofía I e II*. (1985).

<sup>3</sup> RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. (1988)

<sup>4</sup> RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. (1995).

<sup>5</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. (2000).

<sup>6</sup> RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. (2000).

<sup>7</sup> VATTIMO, Gianni. *Más allá de la interpretación*. (1995). p. 40

a la inevitabilidad de los preconceptos y a la imposibilidad de la neutralidad valorativa o ideológica del sujeto<sup>8</sup>.

Lo que Vattimo declaradamente pretende es una radicalización nihilista de la hermenéutica. ¿Qué es lo que significa exactamente esto? Vattimo recurre constantemente a la afirmación nietzscheana de que no hay hechos, sólo interpretaciones, incluso esta afirmación, como no podría dejar de ser, debe ser entendida como una interpretación.<sup>9</sup> Este reconocimiento del carácter interpretativo de la verdad, y en última instancia, de la propia realidad afirma, simultánea y necesariamente, que toda interpretación es históricamente situada y, por eso, no se puede pretender “*como descripción de una estructura objetiva cualquiera del existir*”.<sup>10</sup> En este sentido el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios debe ser entendido no como una constatación objetiva de un hecho, o sea, como la enunciación de la tesis metafísica de su no existencia objetiva, sino como una interpretación arriesgada que marca en la sociedad moderna el advenimiento del nihilismo entendido como la “*desvaloración de los valores supremos*.”

Si toda interpretación es, a su vez, una manifestación de la voluntad de poder, no debemos olvidarnos que, para Nietzsche y también para Vattimo, voluntad de poder es voluntad de arte e interpretación que resulta de eventos histórico-culturales, que son, a su vez, eventos interpretativos, en los cuales nos ensartamos y por los cuales somos interpelados. El espíritu de venganza, enfermedad de aquellos que se quedaron encadenados por mucho tiempo a valores escleróticos, puede también generarse por la propia voluntad de poder cosificada y apoyarse en una visión fundacionista donde la autoridad se nos impone como la evidencia indiscutible del ser como presencia plena. Se producen, entonces, las estructuras metafísicas, que en el terreno de las instituciones se manifiestan como el patriarcalismo y sus jerarquías disciplinadoras cargadas de violencia e intolerancia que imperan en la cultura y en la sociedad.

La propuesta de Vattimo, inspirado en su interpretación de la filosofía nietzschiana y de la época actual como la del final de la metafísica y del desplegarse de la técnica y de la ciencia en la sociedad de información generalizada, es que asumamos la liberación de lo simbólico<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> “Se puede, en efecto, pensar – todavía con Heidegger – que toda experiencia de verdad es una articulación interpretativa de una precomprensión en la que nos encontramos por el hecho mismo de existir como seres-en-el-mundo; pero no creer que la precomprensión sea estructural, constitutiva de nuestra humanidad como tal, de la razón igual para todos, etc – como son constitutivas las formas a priori del trascendental kantiano”. VATTIMO, GIANNI. *Más allá de la interpretación* (1995). p. 42.

<sup>9</sup> *Idem*, p.44.

<sup>10</sup> VATTIMO, Gianni. *Más allá de la interpretación* (1995). p. 45.

<sup>11</sup> La liberación de lo simbólico, como veremos en el capítulo 1 de nuestra tesis, es tema constante del discurso vattimiano pudiendo ser encontrado a lo largo de toda su obra desde el trabajo sobre Nietzsche *El sujeto y la máscara* hasta sus obras más recientes sobre el cristianismo. A través de este concepto

como principio directivo de una ontología hermenéutica de la actualidad. La liberación de lo simbólico diluye el principio de la realidad, montado sobre las estructuras fuertes de la metafísica que afirman la verdad como evidencia/presencia del ser y su representación/enunciación. El derrocamiento del dominio de las estructuras metafísicas del mundo de la racionalidad platónico-cristiana<sup>12</sup> nos libera del espíritu de venganza que nos prende a la separación dualista del valor y del hecho, de la esencia y de la existencia, del ser y del significado. Esta prisión en su momento actual de consumo como mundo de la organización total, se presenta sin embargo de forma ambigua y paradójica cuando nos abre la oportunidad de evasión a partir de sus propios medios de coerción y cohibición.

Si la modernidad, al racionalizar y desencantar las visiones de mundo míticas, religiosas y metafísicas desvalora los valores supremos en una historia del ser interpretada nihilísticamente (según Nietzsche, y también según Heidegger) la verdad de la hermenéutica ya no puede ser pensada única y exclusivamente en términos de correspondencia enunciado estado de cosas. Debemos experimentar la verdad de la hermenéutica como una “apertura” más originaria que nos remite, en términos wittgensteinianos<sup>13</sup>, a distintas formas de vida, a diferentes horizontes de comprensión y a eventos histórico-culturales. La hermenéutica nihilista se asume, por eso mismo, como proceso de fabulación,<sup>14</sup> narrativa persuasiva y coherente de la modernidad, como proveniencia histórico destinal de la historia del olvido de ser y su consumación en el mundo de la tecnociencia y de la organización total. En este mundo secularizado donde el principio de la realidad, leído según las categorías logicolingüísticas de la metafísica adelgaza, la hermenéutica surge como la ocurrencia del nihilismo.<sup>15</sup>

## **II. Nihilismo consumado y colapso del principio de la realidad**

Este carácter abarcador que el discurso hermenéutico asumió en nuestra época nos llevó a que algunas de sus tesis principales fuesen

---

pretendemos demostrar la unidad y pertinencia del modelo estético en la formación de la subjetividad y su influencia en la cultura de las sociedades de información generalizada.

<sup>12</sup> Debemos fijarnos en la diferencia entre un cristianismo dogmáticamente interpretado y un cristianismo interpretado en el marco de una hermenéutica nihilista como quiere Vattimo. Retomaré esta interpretación nihilista del cristianismo en el tópico sobre religión.

<sup>13</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. (1982)

<sup>14</sup> “(...) el ‘mundo verdadero’ se convierte en fábula (como dice el título de un famoso capítulo del *Crepúsculo de los ídolos*) no deja de hecho, sitio a una verdad más profunda y digna de consideración; deja sitio al juego de las interpretaciones, que se presenta filosóficamente, a su vez, sólo como una interpretación.” VATTIMO, Gianni. *Más allá de la interpretación* (1995). p.44, 45.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p.45.



tomadas como sentido común, incluso por corrientes rivales. Las tesis hermenéuticas, ya nombradas, de historicidad radical de todas las teorías, la imposibilidad de un punto de vista neutro y destituido de prejuicios en los campos del conocimiento fueron trivializadas<sup>16</sup> y por eso mismo se quedaron vacantes y demasiado imprecisas, corriendo el riesgo de que perdieran su sentido propiamente filosófico. La pérdida de precisión de ese sentido filosófico y a la amenaza de relativismo a que se exponen las tesis hermenéuticas es un motivo más para radicalizarlas en el sentido nihilista<sup>17</sup>.

La dirección filosófica calcada sobre las bases del pensamiento hermenéutico desarrollado en el sentido ontológico, por Heidegger y “urbanizado” en el sentido lingüístico, por Gadamer,<sup>18</sup> es sometido a la radicalidad del pensamiento nihilista nietzschiano. La radicalización nihilista de la hermenéutica, como proceso de desvaloración de los valores supremos, se completa en el abordaje heideggeriano, de la época actual como la época del final de la metafísica. La hermenéutica muestra así, ser la “*filosofía insuperable de nuestro tiempo*”. Es este nexo vital entre la hermenéutica y nuestro tiempo que lleva Vattimo a nombrar “ontología de la actualidad” a su acometimiento filosófico. Este término es usado hoy preferencialmente a “pensamiento flaco” que se prestaba a inevitables equívocos y llevaba consigo una carga peyorativa al ser atribuida maliciosamente más al pensamiento (especialmente el del propio autor) algo que es, en su ontología del declinio, la característica del ser mismo.

Por lo tanto se trata de reconocer la vocación nihilista de la hermenéutica y ver en ella la ontología de la época final de la metafísica. Al mismo tiempo en que reconocemos esta inclinación somos llamados a asumir el papel del “nihilista consumado”<sup>19</sup> de Nietzsche. El nihilismo es tomado en un doble sentido nietzschiano y heideggeriano en la medida en que el “*rodar del hombre del centro para la X*” sólo es posible porque “*del ser no resta nada más*”.<sup>20</sup> En su libro *El fin de la modernidad*, al traducir el nihilismo en términos de valor de uso y valor de cambio Vattimo lo define, heideggerianamente, como la “*reducción del ser a valor de cambio*”<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> La trivialización y el carácter vago e impreciso de las tesis hermenéuticas, que me parece que forman parte de la propia característica de la ontología hermenéutica tal y como Vattimo la entiende a partir de su interpretación nihilista calcada en una ontología del declive como marca de una ontología de la actualidad, serán discutidas en otra parte de este trabajo.

<sup>17</sup> A mi entender la mejor defensa sería justamente mostrar que a través de una lógica nihilista la pérdida del estatuto filosófico de estas tesis no es algo que pueda ser evitado, al contrario es un rasgo más de la debilidad de las estructuras del pensamiento metafísico.

<sup>18</sup> VATTIMO, Gianni. *Más allá de la interpretación* (1995). p.39.

<sup>19</sup> “*El nihilista consumado es aquel que entendió que el nihilismo es su única posibilidad. Lo que ocurre hoy con relación al nihilismo es lo siguiente: empezamos a ser, a poder ser, nihilistas consumados.*” VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade* p. 4.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p.4.

<sup>21</sup> La reducción del ser a valor, sin calificar este valor como valor de cambio, pone en el sujeto el poder sobre el ser, lo que llevó a Adorno a criticar la posición heideggeriana como una simple inversión de la relación sujeto-objeto, volviendo a dar al objeto la primacía sobre el sujeto. VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. p. 5.

Donde no hay valor supremo (Dios), los valores aparecen en su “*potencialidad vertiginosa*” para que se puedan convertir en otros valores indefinidamente.

Para Vattimo el siglo XIX sólo pudo responder al advenimiento del nihilismo como destino de la cultura con posiciones nostálgicas y restauradoras normativas del valor del uso, por ejemplo, en las posiciones marxistas que son consideradas por él como manifestaciones de lo que Nietzsche clasificaba nihilismo reactivo. La importancia central que la temática de la interpretación posee en la hermenéutica y que “*parece revelar una actitud defensiva de una zona en que aún vigoriza el valor del uso o que escapa de la pura lógica cuantitativa del valor de cambio*”<sup>22</sup> no debería, empero, ser entendida **apenas** como un intento más de reapropiación llevada a efecto por un nihilismo reactivo. Considerada la polémica metodológica, entre las “ciencias naturales” y las “ciencias del espíritu” que marca el siglo XX, esta necesidad de recuperar el valor del uso hizo que se sintiera también en la fenomenología y en el primer existencialismo<sup>23</sup>. Vattimo, empero, no deja de criticar estas tendencias a la idealización del valor de uso como una “*resistencia a la consumación del nihilismo*”<sup>24</sup> que representarían, en su entendimiento, mucho más, la retaguarda que la vanguardia de este movimiento. Ésta, al contrario, estaría representada por posición heideggeriana de asumir el *Gestell*, la imposición de la técnico-ciencia actual, como acontecimiento planetario que al consumir el nihilismo lo expresa también como muestra de oportunidad de remisión expropiativa (*Verwindung*) de la metafísica.

Para Vattimo la perspectiva meramente reapropiativa acaba por tornarse superflua así como el Dios moral del cristianismo, muerto, al fin, por los propios creyentes. El valor del uso no puede querer ser un valor último para que no corra el riesgo de tornarse rehén de una regresión mítico-nostálgica ya que el nihilismo consumado afirma la superfluidad de los valores últimos. El proceso de desrealización lleva simultáneamente al colapso del *ontos on* metafísico cuando atribuye a lo real el carácter de fabulación que no puede, por lo tanto, conservar las características fuertes del ser metafísico.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> *Ibídem*, p.7.

<sup>23</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. (1990).

<sup>24</sup> La tradición analítica anglosajona del “*místico Wittgensteiniano*” es también considerada como parte de esta corriente reactiva. Empero, si el místico es entendido como vivencia personal que enfatiza más al estado del sujeto que el del objeto en el sentido del juicio estético kantiano, creo que puede entenderse como cerecano a las posiciones defendidas por Vattimo. “*La experiencia del nihilismo consumado no es, empero, una experiencia de plenitud y gloria, de ontos on, apenas desconectada de los pretendidos valores últimos y referida, al contrario, de modo emancipado, a los valores que la tradición metafísica siempre consideró bajos e innobles y que así serían rescatados a su verdadera dignidad.*” VATTIMO, Gianni, *O fim da modernidade*. p. 8 y 9.

<sup>25</sup> Vattimo apunta, en la obra ya nombrada, los peligros del nihilismo contemporáneo al referirse a Gilles Deleuze de *Diferença e repetição* y su glorificación del simulacro.

*“El mundo en el que la verdad se transformó en fábula es, de hecho, el lugar de una experiencia que no es ‘más auténtica’ que la experiencia abierta por la metafísica. Esa experiencia no es más auténtica porque la autenticidad misma – el propio, la reapropiación – se desvaneció con la muerte de Dios.”<sup>26</sup>*

### **III. Es necesario continuar soñando...**

La nostalgia del valor de uso, que perdura en la crítica marxista a la reificación del hombre y al fetichismo de la mercadería y sus corolarios frankfurtianos de crítica de la cultura de masas, todavía representa un proceso reactivo y nostálgico de reapropiación del antiguo mundo del ser como presencia plena de la metafísica. Tampoco responden adecuadamente a las llamadas de una nueva época los ideales de formación (*Bildung*) humanística de la cultura, en donde el ser se presenta como debilitamiento. La apelación del ser – el evento histórico de la sociedad de información generalizada – a una nueva experiencia de lo humano no sería del todo oída por este tipo de nihilismo reactivo, de un Adorno<sup>27</sup>, por ejemplo, pero tampoco de Levinas<sup>28</sup>, de Derrida<sup>29</sup> o de Deleuze<sup>30</sup>. Todos ellos se mantendrían, al menos en parte, sordos al *kairós* del nihilismo consumado. No percibirían en la vertiginosa circularidad del nihilismo consumado que:

*“(...) la reificación general, la reducción de todo a valor de cambio, es precisamente el mundo transformado en fábula. Esforzarse para restablecer un ‘propio’ contra esa dilución es siempre, aún, nihilismo reactivo, esfuerzo para derrumbar el dominio del objeto, estableciendo un dominio del sujeto que, sin embargo, se configura reactivamente con las mismas características de fuerza coercitiva propias de la objetividad”<sup>31</sup>*

El capitalismo mundializado y su lógica objetivante del valor de cambio “se trans-propia,”<sup>32</sup> en el interior más abarcable de la lógica

---

<sup>26</sup> VATTIMO, Gianni, *O fim da modernidade*, p. 11.

<sup>27</sup> ADORNO, Theodor. *Dialética do esclarecimento*, (1985).

<sup>28</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*, (2000).

<sup>29</sup> DERRIDA, Jaques. *Marges de la philosophie*, (1972).

<sup>30</sup> ALLIEZ, Eric. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. (2000).

<sup>31</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*, p. 12 y 13.

<sup>32</sup> En relación a transpropiación, en el original italiano: *traspropiazione*, me parece que puedo darle un sentido más preciso en el tópico sobre la lógica del nihilismo.

nihilista, en transmisión e interpretación de mensajes, para los cuales Vattimo propone una trasvaloración estética del valor de trueque, en valor de uso (en sentido restringido) como retórica y fabulación, no en un juego libre y supuestamente desinteresado, de los cambios simbólicos (de la publicidad y de la propaganda, por ejemplo), sino en el conflicto de interpretaciones y de la liberación de lo simbólico de la coerción de la racionalidad metafísica productora, finalmente, del capitalismo mundializado y de su lógica de la objetivación. El valor de trueque al ser apropiado/expropiado por el lenguaje mediático, donde el carácter de narrativa y fábula es exagerado, se une al logos objetivante y representativo de una manera “distorsionada” al evidenciar como en él también se entrelazan mensajes de tradiciones pasadas y de otras culturas ensartando en el interior mismo del logos objetivante su proceso de desrealización.<sup>33</sup> El proceso de desrealización inserto en una ontología del declinar que paradójicamente revitaliza/desvitaliza, a través de la secularización, algunos valores de la tradición metafísica.<sup>34</sup> .

El imaginario social ya no debe ser pensado más en términos de reificación y enajenación. Podemos y, tal vez, debamos buscar en él la movilidad característica de la liberación de lo simbólico. En las nuevas técnicas, que también son mensajes transmitidos, se abren nuevas posibilidades de lo simbólico y con ellas nuevos espacios de libertad y autonomía.<sup>35</sup> En nuestro largo adiós a la metafísica, la escucha de la llamada de la técnica y de los nuevos modos de vida de las sociedades de comunicación generalizada no puede ser ignorada. Lo que no significa un abandono inconsecuente a los imperativos de la sociedad de control total y su industria cultural. Nos cabe a nosotros, individual y socialmente, determinar el tenor de nuestra respuesta, pero sin que nos dejemos llevar, no obstante, por el mito de la técnica deshumanizante. En la perspectiva de una ética de la interpretación - conscientes de que proviene de una tradición cristiana aunque no religiosa, donde el interés sea la liberación del instinto sobreviviente y la adopción del ideal de la piedad.

El núcleo de la hermenéutica nihilista puede ser comprendido ejemplarmente a partir de dos metáforas explicitadoras del pensamiento de los dos grandes referentes teóricos del pensamiento de Vattimo que son Nietzsche y la metáfora de la “muerte de Dios”, y Heidegger y la imagen no menos sugestiva del “fin de la metafísica” o de la metafísica como

---

<sup>33</sup> “Los medios de comunicación, por lo tanto, no son sólo perversiones ideológicas, sino un declinar vertiginoso de esa misma tradición.” VATTIMO, Gianni, *O fim da modernidade*, p.13.

<sup>34</sup> Como por ejemplo, la caridad cristiana, como veremos más detalladamente en el tópico sobre la religión.

<sup>35</sup> A este propósito Vattimo cita a Marcuse en *Eros e civilização* donde él propone liberar la represión adicional a través de una vida donde la civilización y el erotismo no estarían contrapuestos. “La ‘desrealización’ del mundo puede que ya no camine en la dirección de la rigidez del imaginario, del establecimiento de nuevos ‘valores supremos’, sino que se dirija, por el contrario, hacia la movilidad de lo simbólico.” VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade* (1996). p. 14.

historia del olvido del ser. Estos son, en la creencia de Vattimo, los pensadores que nos hicieron representar como personas de la época del fin de la metafísica y por eso mismo los más indicados para que nos apunten posibles caminos evasivos del pensamiento y del modo de vida metafísico y que tendrá como consecuencia conformar un modelo estético de subjetividad, tesis central de ese trabajo.

#### **IV. La muerte de Dios como afirmación del carácter interpretativo de la experiencia**

El anuncio nietzschiano de la Muerte de Dios, marca al mismo tiempo la desvaloración de los valores supremos atribuidos a las categorías fuertes de la metafísica y la explicitación del carácter interpretativo de toda experiencia. Las categorías fuertes que estructuraban nuestra comprensión del conjunto de lo existente, entendido como presencia plena, objetividad, evidencia, *subjectum*, *hypokeimenon*, verdad y fundamento último se debilitan.

Estas categorías funcionaban como base del mecanismo argumentativo que se imponen como *principio de razón suficiente* en el modelo ontoteológico de la subjetividad metafísica. Para Nietzsche son las estructuras aseguradoras capaces de dominar y neutralizar el miedo de la finitud y de la mortalidad inherente a la existencia, dando a la falta de perennidad y caducidad de la vida un sentido de permanencia y estabilidad trascendentes. El anuncio de la Muerte de Dios nos alerta y nos hace comprender la lógica constitutiva de pensar según el modo de vida metafísico de la cultura occidental desde Platón, y sólo se torna posible en la época del fin de la metafísica, en el momento de su consumación en la técnico-ciencia actual. Entretanto, la muerte de Dios no debe ser entendida como un hecho, mas sólo como una interpretación de nuestra proveniencia cultural capaz de dar un sentido a nuestra condición histórica actual expresada de forma convincente y plausible por una ontología hermenéutica que asume enteramente su vocación nihilista.

La desvaloración de la verdad y de los valores supremos es anunciada como la condición irrecusable de nuestra época, del fin/consumación de la subjetividad acuñada por la metafísica y la institución de una subjetividad pautada en el modelo estético expresivo. Pero, con el fin de la “verdad” también se queda vacío el lugar de la

objetividad<sup>36</sup>. Vattimo va a perseguir el nexo entre ausencia de objetividad y carácter interpretativo de toda experiencia humana. No hay hechos, sólo interpretaciones.

Esta pérdida de los referenciales y de los valores supremos es interpretada en el plan ontológico y epistemológico como el colapso de la idea de fundamento y de realidad objetiva (expresa por los términos: datos y hechos de las ontologías regionales del empirismo). En el plano ético este proceso de desfundación lleva al declinar de los valores supremos que se nos imponían permanente e ineluctablemente como absolutos. Asumir el nihilismo equivale, para Vattimo, a no ceder a la tentación de reeditar nuevas formas de fundacionismo mitigado como, por ejemplo, el neotranscendentalismo al modo de Apel<sup>37</sup> y Habermas<sup>38</sup>.

## V. Fin de la metafísica y el olvido del ser

A partir del nihilismo nietzschiano, Vattimo se sitúa contra la letra de los textos heideggerianos y afirma en *Más allá del sujeto* “que la busca iniciada en *Ser y Tiempo* no nos encamina hacia la superación del nihilismo, sino más bien a experimentar el nihilismo como la única vía posible de la ontología”. Vattimo, así, hace una interpretación nihilista del pensamiento heideggeriano desde la analítica existencial hasta el giro (*khenre*) que concibe la metafísica como historia del ser. En la perspectiva heideggeriana del fin de la metafísica las críticas hechas al pensamiento metafísico no dejaron de moverse dentro del horizonte de la lógica interna de sus propias categorías fuertes. Siempre buscando un fundamento más evidente, una adecuación más justa entre los actos de lenguaje descriptivos y los estados de cosas en el mundo a los cuales éstos describen como correlatos, en el modelo del lenguaje, de la conciencia que representa de forma clara y distinta y, por lo tanto evidente, sus objetos de conocimiento. En este sentido el pensamiento más crítico a la metafísica que fue el neopositivismo<sup>39</sup> no pasó de metafísica ontoteológica disfrazada.

Por otro lado la reflexión que más recientemente se alejó de los motivos del pensamiento metafísico estuvo marcada por aproximaciones ligadas a una filosofía práctica que responde a demandas prácticas, morales vitales y estético expresivas más que a motivos teóricos y especulativos susceptibles de ser referidos de forma más aguda al dominio del *lógos* declarado. El camino apunta más a un pensamiento desconstruccionista<sup>40</sup> y

---

<sup>36</sup> Tenemos aquí uno de los problemas más graves de la filosofía de Vattimo, ya que no podemos prescindir de la objetividad, o sea, de alguna manera de la verdad como correspondencia.

<sup>37</sup> APEL, K.Otto. *Estudios de moral moderna*. (1994).

<sup>38</sup> ARAUJO, Manfredo. *Reviravolta linguística-pragmática na filosofia contemporânea*. (1996).

<sup>39</sup> La creencia neopositivista en los hechos atómicos como instancias empíricamente verificables.

<sup>40</sup> Si para Derrida lo más adecuado es no hablar de lo absoluto de ser, para Vattimo esta pretensión parece guardar en su interior una tesis metafísica inconsciente y asociar el desconstruccionismo a posiciones

antifundacionista o inclusive hasta desfundacionista que a los caminos clásicos del pensar fundacionista. Tales posiciones representan para Vattimo, teniendo en mente de manera especial a Levinas, un intento de liberación de la fuerza violenta del pensamiento metafísico que reduce toda la diferencia a la identidad del uno-todo tomado como fundamento, sea éste el sujeto, la historia o el lenguaje o cualquier otra forma de reedición, en términos modernos, del ser como presencia plena de la metafísica.

La finitud e historicidad de ser-ahí, expresión de la diferencia que marca lo que es efímero y transitorio, son por el contrario destacadas por el pensamiento heideggeriano para el que el *Dasein* es temporal e históricamente pensado<sup>41</sup>. El *Dasein* es proyecto lanzado. Está suspendido en la nada como ser-para-la-muerte y está condicionado también por la inevitabilidad de la precomprensión a la que todo hombre necesariamente está sujeto como proyecto lanzado en una existencia histórica que lo antecede y en la cual, por tanto, él se sitúa y de la cual parte como su horizonte inicial de interpretación. Vattimo explicita la finitud e historicidad del hombre retomando el concepto de *decisión anticipadora de la muerte* como teniendo la función ontológica de dar al hombre la capacidad de asumir su pasado y al mismo tiempo su propio estar en el mundo como proyecto, como posibilidad iluminada por la contingencia radical de su propio fin y, por tanto, del carácter ilusorio de todo aquello que parece definitivo, absoluto y permanente marcando así las posiciones fundacionistas de la metafísica.

Nuestro pasado es elegido y fluidificado en la medida en que reposa en el abismo del no fundamento puesto por la posibilidad de la muerte, del propio no ser del hombre. De este sentido ontológico de la muerte, Vattimo infiere un sentido más propiamente óntico y biológico del devenir, de la caducidad de todo existir presente en la vivencia de la posibilidad de la muerte. Afirmando el sentido básico del pensamiento de Heidegger sustituye las categorías fuertes, caracterizadoras del ser, tales como la estabilidad, eternidad y fuerza, por las categorías débiles de la finitud, la mortalidad y la temporalidad.

## **VI. Ser como evento y el conflicto de interpretaciones**

Esta finitud y su marca vivencial, la mortalidad, expresan la historicidad y la contingencia del *Dasein* como proyecto lanzado a la vez que apuntan a la naturaleza de la tradición y de la cultura como transmisión, lingüísticamente estructurada, de mensajes a través de los

---

relativistas e irracionalistas, pues “si no hay relato de la historia (de la disolución) del ser, la desconstrucción aparece como un conjunto de performances conceptuales confiadas a la pura genialidad artística del desconstructor. VATTIMO, G. *Más allá de la interpretación*. (1995). p. 50.

<sup>41</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. (1990).

cuales respondemos al envío/destino del cual venimos. Se efectúa el paso a la concepción del ser como evento histórico destinal presente en la obra heideggeriana posterior a *Ser y tiempo*. La concepción débil del ser como evento se contrapone a las concepciones fuertes del ser como presencia plena y objetividad del pensamiento ontoteológico. La debilitación de la noción de ser reduce toda la ontología de la presencia como objetividad a la actualidad o inactualidad temporal que marca la historia del ser en sus épocas donde ocurre siempre una suspensión (*epoché*) del ser.

En *Ser y tiempo* el proyecto de una analítica existencial como base de una ontología fundamental todavía se asemejaba mucho a la filosofía trascendental en su búsqueda de estructuras básicas, fundamentales y permanentes de la existencia, de la conciencia, del conocimiento. Tal perspectiva sólo será completamente superada por el segundo Heidegger<sup>42</sup> que entiende la metafísica como historia rememorante (*Andenken*) del ser.

En este segundo periodo, Heidegger, a la manera de ver de Vattimo, ofrece una concepción del ser como evento que se efectúa en la propia historia revelándose y ocultándose en sus diferentes épocas. En la metafísica como historia del ser se muestra que las “estructuras de lo real” no se autofundamentan como presencia objetiva, si no que por el contrario, remiten al envío/destino del ser que establece a partir de la transmisión de mensajes procedentes de la tradición cultural responsables por sus condiciones a partir de las cuales los entes intramundanos van a ser comprendidos e interpretados en sus diversas ocurrencias históricas. En otras palabras, los presupuestos no son ni “datos” objetivos e independientes, ni son elegidos arbitrariamente por sujetos sociales autónomos e interesados apenas en sus relaciones de poder. Lo mismo puede ser dicho con relación a los criterios de evaluación estética y del criterio ético normativo.<sup>43</sup> Esta concepción hace inviable la postura trascendental en la que existen determinadas estructuras de lo real y del ser que se mantienen constantes y no sometidas al tiempo y a la historicidad de su presentación. Los términos rememoración (*Andenken*) y recuperación distorsionada, convalecencia (*Verwindung*), son apropiados por Vattimo como expresiones elocuentes de un pensamiento posmetafísico que, entretanto, no puede dejar enteramente de moverse a través de las categorías ontoteológicas inscritas en la lógica misma de nuestro lenguaje constituido en el curso de la historia del ser y de su olvido progresivo así como de su rememoración disfundante.

No podemos superar la metafísica. Sólo podemos apropiarnos con distorsión de sus categorías y recuperar la memoria de aquello que se

---

<sup>42</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. (2002).

<sup>43</sup> Que se deberían al puro arbitrio del tipo “Lanzamiento de dados” en el terreno de la estética.



olvidó. Convalecemos<sup>44</sup> de la metafísica como de una enfermedad de la cual no nos podemos librar definitivamente. En este momento sólo podemos decir del ser que él es evento, envío, transmisión de mensajes de interpretaciones provenientes del pasado de otras personas y culturas. El *a priori*, o en otras palabras la estructura de la precomprensión que hace posible nuestra experiencia del mundo como experiencia interpretativa, es el envío/destino en que consiste nuestra herencia histórica que a cada generación nos es transmitida y sobre la cual nos erguimos y de la cual nos apropiamos al mismo tiempo que somos expropiados por ella.

Es propio del carácter mismo de estas aperturas históricas que éstas no se agoten en interpretaciones definitivas, manteniéndose siempre en la reserva de sentido o en la inabarcabilidad de lo totalmente inteligible. El ser se desvela en sus manifestaciones histórico-epocales, pero también se oculta, hace su *epoqué* en ellas, hurtándose, por tanto, siempre a una inteligibilidad total. Somos entonces remitidos al conflicto de interpretaciones que para Vattimo caracteriza nuestra época como la de la disolución del ser como objetividad y su rememoración como apertura de sentido anunciada en los eventos históricos.

Con las características de falta de permanencia atribuidas al ser, entendido como evento y transmisión de interpretaciones y mensajes históricamente situados, ocurre un colapso de las características de estabilidad y permanencia atribuidas a la realidad por la metafísica. De este modo Vattimo sujeta la pluralidad del “impresionismo sociológico” predominante en el escenario filosófico de hoy, a la unidad de una historia del ser rememorada/interpretada como declinar y ocaso de la metafísica. El conflicto de interpretaciones que consagra la realidad factorial del nihilismo, en la actualidad se presenta como la cuna de las concepciones vattimianas de la ciencia, de la ética, de la religión, del arte y de la subjetividad. Al arte le será otorgado un lugar normativo. Debemos recordar aquí que la concepción de verdad como apertura de nuevos horizontes interpretativos tiene una importancia fundamental en el segundo Heidegger. Aspecto éste que será retomado por Gadamer<sup>45</sup>.

Según la distinción de Rorty entre momento hermenéutico y momento epistemológico, el arte nos presenta el momento hermenéutico como más originario que el momento epistemológico inaugural en el sentido atribuido por Heidegger al origen del lenguaje poético que abre nuevas dimensiones de sentido. El arte desvela la dimensión trágica de la existencia, en el sentido nietzschiano de dar al impulso metaforizante un énfasis mayor sobre el impulso a la verdad que Nietzsche caracteriza como la tendencia al olvido; rigidez y esclerosis que se apropian de los esquemas

---

<sup>44</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. (2002). Ver el concepto de convalecencia en el texto

“¿Quem é Zaratustra de Nietzsche?”

<sup>45</sup> GADAMER, H. Georg. *Verdad y método*. (1994).

conceptuales (momento epistemológico) creados por el hombre y que hace que se distancien de la vida en lo que ésta tiene de más dinámico y creativo. Vattimo retoma aquí su lectura de Nietzsche como aquel que piensa por primera vez la hermenéutica como liberación de lo simbólico.

Es a través del modelo estético como van a ser pensadas la ciencia y la religión, y también la cuestión central de este trabajo: la formación de una subjetividad estética como consecuencia de la ontología de la actualidad de Gianni Vattimo.

Precisamente, a su luz, expondré algunos de los principales desafíos que la construcción estética de la subjetividad, teniendo como blanco la ontología de la actualidad, debe enfrentar. Si el mayor riesgo para la ontología de la actualidad es perderse en el relativismo o en la falta de consecuencias y trivialidad de sus tesis, para la construcción estética de la subjetividad el riesgo es que la imposición de los imperativos sistémicos lleven al sujeto estético a reducirse a un mero consumidor de las imágenes de sí mismo que estén más de moda - la moda del sujeto artista - en una vacía y banal apología de lo nuevo.

## 1. EL CANON : EL NIETZSCHE DE VATTIMO

### 1.1. El Joven Nietzsche

El Nietzsche de Vattimo es pensador metafísico (según la “prescripción” heideggeriana) que centra su pensamiento en el problema más antiguo y fundamental de la filosofía, a saber, el problema de ser. Pero también es comprendido como crítico de la cultura, definida como conjunto de ilusiones aseguradoras y encubridoras de nuestra voluntad de potencia. En este sentido Nietzsche tiene una excepcional importancia debido a su fulminante impacto literario en la cultura europea.

Vattimo presenta la obra de Nietzsche a partir de una lectura que mezcla Dilthey<sup>46</sup>, según el cual la filosofía de la vida es considerada no como metafísica vitalista, sino, más bien, como “*reflexión sobre la existencia que renuncia a toda pretensión científica*”<sup>47</sup>, y Heidegger, para quien Nietzsche es el autor en cuyo pensamiento se consume la historia de la metafísica. Si Nietzsche es, por un lado, colocado junto a Carlyle, Emerson, Tolstoy, entre otros – filósofos escritores epígonos de Schopenhauer -, por el otro, se le adscribe al horizonte del pensamiento ontológico.

De inicio es posible percibir la afinidad entre las dos propuestas de lectura: la de la “filosofía de la vida” (Dilthey) - filosofía como literatura

---

<sup>46</sup> DILTHEY, W. *La esencia de la filosofía*, (1907) en VATTIMO, Gianni. *Introducción a Nietzsche*, (1985). p. 15.

<sup>47</sup> VATTIMO, Gianni. *Introducción a Nietzsche*, (1985). p. 15.

cuya explicación de la vida no es metódica, sino expresiva y sugestiva<sup>48</sup> – y la de Nietzsche como el “último pensador de la historia de la metafísica”.

En *Introducción a Nietzsche* (1985), Vattimo establece un vínculo, que Heidegger no reconoce<sup>49</sup>, entre el pensamiento del final de la metafísica y el pensamiento alegórico y poético-literario que marca también la propia reflexión heideggeriana,<sup>50</sup> principalmente después de la *Kehre*. Según entiende Vattimo “todo se resumiría” en exponer la forma por la cual en Nietzsche la filosofía llega a resultados específicamente ontológicos – es decir, enunciados relevantes sobre el sentido del ser –, pasando por la crítica de la cultura, lo que Dilthey entiende por “*filosofía de la vida*”<sup>51</sup>. El Nietzsche de Vattimo debe, por tanto, ser leído en el horizonte de una ontología hermenéutica<sup>52</sup> de la mano de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ricoeur y Pareyson.

La ontología hermenéutica establece un vínculo entre la crítica de la cultura (filosofía de la vida) o la meditación sobre la decadencia, y la reposición del problema de la verdad y del ser, coincidentes con la problemática actual de la filosofía, para la que el pensamiento de Nietzsche puede presentar una “solución” hermenéutica. Con ese objetivo Vattimo amplía la perspectiva diltheyana. Más importante que la conexión entre filosofía y literatura es la conexión entre filosofía y filología<sup>53</sup> por cuanto ésta define toda la obra de Nietzsche. En ese contexto, es pertinente preguntar ¿cuáles son las relaciones de la filosofía de Nietzsche con el historicismo<sup>54</sup> de los inicios del siglo XX?

---

<sup>48</sup> “(...) no busca justificarse demostrativamente, sino que asume, por el contrario, los caracteres de la expresión subjetiva, de la poesía y de la literatura.” VATTIMO, Gianni. *Diálogo con Nietzsche*. (2002). p. 274.

<sup>49</sup> Vattimo argumenta que Heidegger no reconoce el vínculo entre el Nietzsche metafísico y el crítico de la cultura porque reconocerlo implicaría reconocer también su proximidad con Nietzsche. *Ibidem*, p. 275.

<sup>50</sup> “La proximidad entre filosofía y literatura, la articulación del discurso filosófico de acuerdo con un ritmo más ‘edificante’ que demostrativo y científico, y también la identificación de la filosofía con una reflexión sobre la historia de la cultura (que en Heidegger se identifica con la historia y el destino del ser) son rasgos, todos ellos, que Heidegger tiene en común con Nietzsche (...)” VATTIMO, Gianni. *Diálogo con Nietzsche*. (2002). p.275.

<sup>51</sup> “La Lebensphilosophie en Dilthey, adquiere el significado de pensamiento subjetivista e impresionista, pero sólo porque Dilthey sigue cultivando el sueño de una filosofía ‘rigurosa’, heredera de la metafísica en su forma ‘crítica’ kantiana repensada como ‘psicología trascendental’ o tipología de la Weltanschauungen.” *Ibidem*, p. 275.

<sup>52</sup> Ver las justificaciones pormenorizadas que Vattimo da para la elección del “Nietzsche hermenéutico” en el texto “Nietzsche y la hermenéutica contemporánea” en el libro: *Diálogo con Nietzsche*, en el cual Vattimo afirma que el “único modo posible de situar a Nietzsche en la historia de la filosofía moderna es considerarlo como perteneciente a la ‘escuela’ de la hermenéutica filosófica”. (p.128) En síntesis su justificación sería que al situarlo en esa corriente se evitarían ambigüedades y contradicciones, las cuales están sujetas a las otras corrientes de interpretación.

<sup>53</sup> “La filología, no tanto o no sólo, como disciplina especializada, cuanto sobre todo como modelo ideal de conocimiento y como ámbito para un replanteamiento general del problema de la existencia del hombre en el mundo y, sobre todo, en el tiempo (...)” VATTIMO, Gianni. *Diálogo con Nietzsche*. (2002).p.84.

<sup>54</sup> Sobre las relaciones de Nietzsche con el historicismo utilizo también los siguientes textos que constan en el libro de Vattimo, *Diálogo con Nietzsche: La visión del mundo de Nietzsche, El nihilismo y el*

Nietzsche comienza su itinerario filosófico con una reflexión sobre las ciencias humanas<sup>55</sup> (la historiografía y el saber del hombre sobre sí mismo). El joven Nietzsche se caracteriza por utilizar la falta de sistematicidad como estilo de pensamiento. Tiene como concepto original y central el conflicto humano entre razón y deseo, mítico y poéticamente ejemplificados por la relación a un mismo tiempo conflictiva y complementaria entre los impulsos apolíneo/dionisiaco. A su luz van a ser pensados no sólo el origen y decadencia de la tragedia griega, sino también la crítica de la cultura, la “metafísica del artista”, la teoría del lenguaje y la polémica contra el historicismo. Según entiende Vattimo, en el joven Nietzsche la desvinculación de la filología y de la teología ocurre por dos motivos: por la dedicación a la ciencia y por la intolerancia a la filosofía académica<sup>56</sup>.

Su incursión en la filosofía está motivada, inicialmente, por la influencia de Schopenhauer. En concreto, por la lectura de su obra *El mundo como voluntad y representación*<sup>57</sup> que lleva a cabo en 1865, en la que expone su visión de una metafísica de la voluntad de inspiración budista y vedántica. En 1872 publica su primera obra filosófica: *El nacimiento de la tragedia* mezcla de filosofía y filología, reinterpretación del mundo griego, y propuesta de renovación crítica de la cultura contemporánea centrándose en el nuevo alcance que contienen las nociones de apolíneo/dionisiaco. Su imagen de Grecia predominante en ese momento, estaba centrada en el análisis de la armonía, belleza y equilibrio como las referencias para el clasicismo<sup>58</sup>. Una imagen que privilegia cierto momento histórico (siglo V aC) y ciertas artes: la escultura y la arquitectura. Es la imagen de una Grecia transmitida por el cristianismo.

La imagen fija de la antigüedad en sus trazos clásicos, hecha por el cristianismo, es decadente porque corresponde a un momento desvitalizado de la cultura griega. Las raíces vitales de la cultura antigua

---

*problema de la temporalidad y El problema del conocimiento histórico y la formación de la idea nietzschiana de la verdad.*

<sup>55</sup> “(...) plantear el problema del modo correcto de relacionarse con el pasado significa plantear el problema del significado de la noción de verdad en las ciencias históricas”. VATTIMO, Gianni. *Diálogo con Nietzsche*. (2002). p. 87.

<sup>56</sup> Sobre la dedicación a la ciencia se nota que para Vattimo el interés de Nietzsche siempre fue marginal, fragmentario y ocasional. Y la intolerancia por el saber académico se relaciona con la crítica nietzschiana de la erudición y de la incapacidad de que los eruditos comprendan el hecho histórico en su actualidad como algo vivo. El erudito reifica el hecho histórico entendiéndolo como algo muerto. Contra esta concepción, Nietzsche reforzará el carácter poético de la comprensión de un todo orgánicamente estructurado, como siendo la capacidad de los griegos en situarse intuitivamente frente a la historia según la perspectiva de una estética existencial. Ver VATTIMO, Gianni. *Diálogo con Nietzsche*. (2002). p. 86 y ss.

<sup>57</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. (2002).

<sup>58</sup> “Nietzsche sustituirá, en definitiva, la idea de lo clásico por la de lo trágico: la civilización griega no es una civilización clásica sino más bien una civilización trágica”. VATTIMO, Gianni. *Diálogo con Nietzsche*. (2002). p.86.

nos remiten a tradiciones antiguas e irracionalistas<sup>59</sup>, como la música y la sabiduría popular, ilustradas por Nietzsche, con el axioma de Sileno – preceptor de Dioniso – “mejor sería no nacer y de haber nacido morir lo más rápido posible”. Esa sabiduría marginal revela una visión pesimista de la existencia que difícilmente se concilia con la visión clásica que va de Winckelmann y Schiller<sup>60</sup> hasta Hegel<sup>61</sup>. Se creía que los griegos producían obras bellas porque ellos mismos eran bellos (harmoniosos y serenos) mostrando así, un predominio hegemónico de la visión apolínea.

Para Nietzsche, sin embargo, en la cultura griega lo apolíneo no prescinde de lo dionisiaco. La “montaña mágica” del Olimpo hace que los griegos encubran la visión dionisiaca, pues ella no confía en los poderes tiránicos de la naturaleza y enfatiza la caducidad de la vida, la muerte y el declinar general al que toda existencia está predestinada. Allí las criaturas oníricas de los olímpicos vivirían más allá de la amenaza de la muerte y de la corrupción. El mundo olímpico de las formas armoniosas y establemente seguras es producido por el impulso apolíneo. La experiencia del caos, del flujo incesante que diluye las formas, la muerte, el horror, son producidos por el impulso dionisiaco y éste no sólo nos revela el caos despersonalizante, sino también nos invita a emerger en él – negando el *principium individuationis*.<sup>62</sup>

Nietzsche manifiesta en ese periodo una dependencia de la metafísica de Schopenhauer aunque sea contrario a su ascetismo y platonismo.<sup>63</sup> “El mundo apolíneo de los dioses olímpicos nietzschianos es sin duda, como las ideas de Schopenhauer, un conjunto de representaciones sustraídas a la voluntad de vivir.”<sup>64</sup> Si para Schopenhauer, las figuras del arte, representantes de las ideas platónicas, nos tornan capaces de que nos substrayamos de la ciega voluntad de vida que constituye la sustancia irracional del mundo, para Nietzsche, por el contrario, el impulso liberador de las figuras de los dioses olímpicos sólo es posible si se permanece en una relación profunda con el revitalizante caos dionisiaco, pues “en el final, Apolo habla el lenguaje de Dioniso.”<sup>65</sup>

---

<sup>59</sup> “(...) nuestra cultura es improductiva justamente porque, y en la medida en que, no reconoce con suficiente claridad la irracionalidad que está en la base del mundo clásico mismo”. VATTIMO, Gianni. O.C., p.98. Reconocer el fondo de irracionalidad, sin embargo, no significa decir que la vida no necesite “horizontes determinados”, de una forma o estructura. Ver también la pag.94.

<sup>60</sup> SCHILLER, Friedrich. *Teoría de la tragedia*. (1992).

<sup>61</sup> SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. (2004).

<sup>62</sup> Retornaremos al tema del colapso del *principium individuationis* y del principio de realidad más adelante en el apartado 1.2 La cultura trágica.

<sup>63</sup> Ver prefacio de la edición de *O nascimento da tragedia* de 1886.

<sup>64</sup> VATTIMO, Gianni. *Introducción a Nietzsche*. (1985). p. 29, 30.

<sup>65</sup> VATTIMO, Gianni. *Diálogo con Nietzsche*. (2002). p.167 “Dionisos habla la lengua de Apolo, pero, al final, Apolo habla la lengua de Dionisos. Con ello se alcanza el fin último de la tragedia y del arte en general.” (GdT, 21).

Al horror ante la caída inminente del principio de individualización se le junta el éxtasis que asciende del fondo del hombre delante de aquello mismo que le causa horror. En el momento de este éxtasis/horror el hombre se reconcilia con la naturaleza alienada, hostil y subyugada, de la misma forma que durante las *saturnales* el esclavo se tornaba un hombre libre. La relación apolíneo/dionisiaco ocurre también en el interior del hombre.

*Toda la cultura humana es fruto del juego dialéctico de estos dos impulsos (Triebe); que luego se especifican también, más determinadamente, como Kunsttriebe, impulsos artísticos (GdT 2, 46-47), respecto de los cuales el artista actúa como imitador. Apolíneo y dionisiaco, pues, no definen sólo una teoría de la civilización y de la cultura, sino también una teoría del arte. Apenas hace falta recordar que la relación entre creación artística y génesis de los dioses, sobre todo de los dioses de la mitología griega, era un tema muy frecuentado por el pensamiento romántico.*<sup>66</sup>

Apolíneo y dionisiaco definen, pues, una teoría de la civilización, de la cultura y del arte. El joven Nietzsche explica la cultura griega como lucha continua entre estos dos impulsos, con el predominio ora de uno, ora de otro. El origen de la tragedia está en el coro de los sátiros que siguen en procesión a medio camino entre el horror y el éxtasis, produciendo imágenes de acuerdo con el libre curso de su potencia metaforizante, en una liberación de lo simbólico de sus límites formales estabilizados por las convenciones y los patrones apolíneos. En ese contexto de la elaboración teórica, se presenta un fuerte motivo antiplatónico: la fusión con la naturaleza, la pérdida de la identidad y continuidad consigo mismo eran los motivos por los cuales Platón condenaba las artes dramáticas.<sup>67</sup> Los sátiros del coro ditirámico están fuera de todas las esferas sociales y rinden honor al dios Dioniso – paradójicamente en imágenes apolíneas -.

Para Vattimo, desde el punto de vista filosófico, Nietzsche, al proponer esta visión del mundo griego, estaba adelantando las bases de la ontología, centrada en la noción de interpretación, que se desarrollarán en las obras del periodo maduro. El ambiguo significado que se da a la tragedia como liberación **por** y **de lo** dionisiaco a través de la bella imagen apolínea es, como veremos, un rasgo distintivo de la lógica

---

<sup>66</sup> VATTIMO, Gianni., *Introducción a Nietzsche*. (1985). p. 31.

<sup>67</sup> “El fenómeno dramático primordial: verse uno transformando a sí mismo delante de sí, y actuar uno como si realmente hubiese penetrado en otro cuerpo, en otro carácter. (GdT 8, 83)” VATTIMO, Gianni. *Introducción a Nietzsche*, (1985). p. 33.

paradojal del nihilismo<sup>68</sup>. Las consecuencias de lo trágico-dionisiaco para la crítica de la cultura serán desarrolladas por Nietzsche a partir de la respuesta a la cuestión retóricamente colocada: ¿cuál es el motivo de la muerte de la tragedia?

La respuesta es categórica: murió por suicidio, cometido por Eurípides en la obra de quien la tragedia se degenera al transformar “*el mito trágico en una sucesión de vicisitudes racionalmente encadenadas y comprensibles, de carácter sustancialmente realista*”<sup>69</sup>. El inspirador del crimen fue Sócrates, que es quien inaugura en la mentalidad griega una visión racional del mundo. De esta manera, el realismo de la tragedia de Eurípides corresponde al optimismo teórico de Sócrates; **la existencia tiene una estructura racional**. Deshecha la tensión épica y la incertidumbre se hace necesario que la acción se procese en torno a grandes escenas liricorretóricas para despertar el *pathos* perdido. Todo ocurre según lo previsto por el esquema racional. Desaparece la síntesis original de la tragedia entre la epopeya y lo lírico, entre música y representación de la trama, entre Apolo y Dioniso. Ahora, todo sucede de acuerdo con las exigencias del optimismo teórico socrático que inspiran toda la filosofía clásica griega. “*Las imágenes apolíneas de los dioses olímpicos, y luego la tragedia ática, son formas de redención de la existencia que no implican la personificación de esencias y estructuras metafísicas*”<sup>70</sup>.

Para Nietzsche, toda tendencia humana es personificar, dar su propia medida las cosas y, con las esencias metafísicas representativas de las supuestas estructuras racionales de lo real, el hombre, mientras tanto, se olvida de eso y se engaña perdiendo el sentido trágico de lo simbólico. La seguridad, buscada en las estructuras y esencias metafísicas configuradoras del orden de lo real, es el signo de una cultura decadente. Para Vattimo, Nietzsche es el pensador que, como Heidegger, hace la *Verwindung*<sup>71</sup> del pensamiento metafísico al mostrar que toda la estructura racional de la vida es metáfora, ficción, sin ningún fundamento metafísico final y descriptivo. Nietzsche busca una justificativa estética de la existencia por no creer en la justificativa metafísico-racional del discurso filosófico platónico-cristiano ya que éste divide el mundo en verdadero y aparente haciendo que las estructuras del mundo verdadero sean depreciativas con

---

<sup>68</sup> D'AGOSTINI, Franca. *A lógica do niilismo*. (2004) “El nihilismo es antes de nada el reconocimiento de la estructura paradójica, antinómica, de cualquier pretensión de objetividad y universalidad (consistencia-completud) reconocimiento de la estructura paradójica de los fundamentos (y también de los instrumentos) del discurso teórico” Pág. 33. Dos posturas derivan de aquí: 1ª) Recusación de la teoría por razones teóricas, y 2ª) Práctica de la teoría como antinomia racional o racionalización de la antinomia.

<sup>69</sup> VATTIMO, Gianni *Introducción a Nietzsche*, (1985).. p.35.

<sup>70</sup> VATTIMO, Gianni. *Introducción a Nietzsche*. (1985). p. 37.

<sup>71</sup> “Lo que podemos hacer para ‘salir’ del olvido metafísico del ser sólo es una *Verwindung*: término que, manteniendo incluso un nexo literal con la *Überwinden*, la superación, significa empero, en su uso: remitirse de una enfermedad llevando aún sus secuelas, resignarse a lo que venga.” VATTIMO, Gianni. *Más allá de la interpretación*, (1995).p.98.



relación al mundo aparente. Nietzsche desarrollará, en sus trabajos posteriores, las consecuencias de esta decadencia para el Occidente cristiano.

La apología de lo trágico es la experiencia del carácter extremo de la lógica del racionalismo, conduciendo por ello al nihilismo y a un renacimiento de la cultura trágica. Aunque en el joven Nietzsche, bajo la influencia wagneriana, se pueda pensar en un retorno del mito<sup>72</sup>, para Vattimo, sin embargo, el retorno de la cultura trágica en Nietzsche no es un retroceso o regreso al mito. Ocurre por necesidad de la lógica de la racionalidad técnico-científica, más tarde explicitada en la *Gaya ciencia* por el anuncio de la “muerte de Dios”. Ya en las conclusiones de *El Nacimiento de la tragedia*, la mezcla entre Wagner y Kant muestra las dificultades con la que se encuentra Nietzsche al intentar explicitar lo que sería, concretamente, el regreso a una cultura trágica. Incluso no siendo posible retirar del arte trágico-dionisíaco el poder de justificación de la existencia, surgirán posteriormente en el pensamiento nietzschiano algunas incertidumbres a ese respecto. Para entenderlo mejor, Vattimo buscará más pistas en el fragmento *Sobre verdad y mentira en un sentido extra moral* y en sus *Consideraciones intempestivas* (2ª y 3ª especialmente). Si Nietzsche, en estas obras posteriores a *El nacimiento de la tragedia*, no renuncia al renacimiento de la cultura trágica, al menos no la asume bajo la égida de la música wagneriana. La insuficiencia de una solución estética del problema de la decadencia es, en *Humano demasiado Humano*, resultado de una pérdida de la actualidad histórica y psicológica del arte<sup>73</sup> para el hombre moderno. Pues éste encuentra en la ciencia la expresión más adecuada de la libertad unida al impulso dionisiaco. En *Sobre verdad y mentira*, Nietzsche atribuye el nacimiento del lenguaje a la estabilización generada por determinado conjunto de metáforas, invenciones y convenciones demasiado humanas, asumidas en virtud de relaciones de poder y de la necesidad de la convivencia social<sup>74</sup>.

Las metáforas formadas en el lenguaje tienen su origen en un impulso nervioso, traspuesto en imágenes y sonidos. No apprehenden ninguna esencia de la *cosa en sí*, siendo por eso formaciones arbitrarias y ficticias. En sociedad, un sistema de metáforas se impone a los otros y se transforma en patrón de descripción y valoración de lo real. Haciendo eso,

---

<sup>72</sup> “El wagnerismo que domina todo su trabajo sobre la tragedia hizo que su sentido fundamental se presentara y fuera, en gran medida, como una predicación del retorno del mito. Los pasajes sobre la sabiduría dionisiaca del kantismo, no obstante, (...) dejan entrever una posible solución distinta del problema del retorno de lo trágico que no implica necesariamente una remitologización de corte wagneriano y, más en general, irracional”. VATTIMO, Gianni, *Introducción a Nietzsche*. (1985).p. 39.

<sup>73</sup> VATTIMO, Gianni. *Introducción a Nietzsche*, (1985).p. 41.

<sup>74</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extra moral*. (1982). p.46. A fin de que se evite la lucha de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*).

Nietzsche reduce todo el lenguaje al sistema de metáforas<sup>75</sup> “*enfaticadas poética y retóricamente*” sin la función o el poder de representar miméticamente la realidad. Vattimo no cree que para Nietzsche el orden y jerarquía del juego conceptual, inherente a la utilización apolínea del lenguaje humano, puedan dar lugar a un puro y totalmente libre poder de invención inscrito en la potencia metaforizante. Más bien, la diferenciación de los hombres por relación con los animales sería justo este distanciamiento de las cosas y el fluir caótico de las imágenes y nuestra capacidad de “mentir en rebaño”, o sea, según normas y convenciones.

*(...) en ninguna parte del escrito sostiene Nietzsche, en la base a estas constataciones (de la calidad no necesariamente representativa y mimética del lenguaje), la necesidad de restaurar un modo de libre inventiva metafórica, sin reglas canónicas y en definitiva sin sociedad y humanidad.”*<sup>76</sup>

Al pretender restaurar la cultura trágica y consecuentemente la creatividad y el “dominio del arte sobre la vida” contra la negación de lo dionisiaco por el socratismo decadente, Nietzsche enfatiza la liberación del impulso metaforizante. Por lo que sería contradictorio juzgar la fijación de las abstracciones lingüísticas en reglas y convenciones como siendo menos “fieles a lo real” que las metáforas primitivas mucho más fluidas<sup>77</sup>. El impulso de mentir y crear ilusiones es fundamental en el hombre para su conservación, y en el estado social, su impluso es instituir las “mentiras del rebaño” responsable de la estabilidad y del cumplimiento de la función de suplir las expectativas en cuanto a la acción entre los aparceros sociales. El esclavo (y el intelecto sujeto a reglas y convenciones) celebra sus saturnales cuando puede huir de las metáforas patrón (expresión de la moral y de la metafísica de *ratio* socrática) a través del arte, de la literatura, de la tragedia, a través de las que engaña “sin hacer daño”.<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup> “(...) no hay ningún darse inmediato de la realidad al hombre, que después construiría sus esquemas históricos. Lo que creemos que es la realidad, y distinguimos de las interpretaciones, es ya también el producto de una actividad metafórica (...)”. VATTIMO, Gianni. *Diálogo con Nietzsche*, (2002). p. 102.

<sup>76</sup> VATTIMO, Gianni. *Introducción a Nietzsche*, (1985). p. 42 e 43.

<sup>77</sup> “En la relación del hombre con la naturaleza, esa relación que en *Sobre verdad y mentira* se llama ‘libertad poetizante’, se reproduce la situación de la relación entre el historiador y el pasado que quiere conocer: esto es, organizar libremente, con una elección más o menos consciente y explícita, en definitiva, con un acto vital”. VATTIMO, Gianni. *Diálogo con Nietzsche*. (2002) p. 103.

<sup>78</sup> NIETZSCHE, Friedrich. “Sobre verdad y mentira en sentido extra moral.” (1980). p. 51. “El intelecto, ese maestro del disfraz, está libre y dispensado de su trabajo de esclavo, mientras pueda engañar sin causar daño, y celebra entonces sus Saturnales”.

## 1.2. La Cultura Trágica

¿Cómo pensar, entonces, el renacimiento de una cultura trágica? La exaltación del arte como fuga y liberación provisoria, mantendría las condiciones de seguridad creadas por el sistema de reglas y convenciones expresado en las metáforas habituales. Ésta es una de las direcciones desarrolladas por Nietzsche en sus tesis expuestas en *Humano demasiado humano*, trabajo en el cual se separa definitivamente de Wagner, y también en el escrito inacabado<sup>79</sup> *Sobre verdad y mentira*. Tenemos que hacer soportable el horror ante el caos y ante la presencia constante de la muerte. Lo contrario, es decir, buscar la seguridad en el orden racional del universo y en las esencias metafísicas implica aceptar la decadente cultura socrática. Por tanto, debemos buscar la seguridad de la que carecemos, bien en la justificación estética o bien en una ciencia<sup>80</sup> concebida trágicamente.

En las *Consideraciones intempestivas*, Nietzsche atribuirá al arte una función crítica por relación con la cultura socrática y decadente. Tomando la contraposición, común en la *Kulturkritik* alemana del siglo XIX, entre *Kultur* y *Zivilisation*, se puede decir que Nietzsche procurará despertar las energías de la *Kultur* representantes del espíritu trágico, que pasan a ser momentos críticos de la *Zivilisation*, donde las normas y valores ya se sedimentaron.<sup>81</sup> Estos momentos serán, al mismo tiempo, la realización y la disolución de su “metafísica de artista”, delineada en *El Origen de la tragedia*.

La visión de Vattimo es que la 2ª y 3ª Intempestivas presentan la cultura trágica mucho más como un momento crítico en el interior de la cultura actual que propiamente una alternativa a ella. En la segunda intempestiva Nietzsche hace una crítica al historiografismo característico del siglo XIX y también al historicismo hegeliano, al afirmar que la cultura, demasiado conciente de su historicidad, no tendría el estímulo ni la capacidad para hacer la historia. He ahí el momento mayor del historiografismo cuanto a la culminancia de la metafísica socrática con su racionalización totalizadora del mundo y de la historia, y la visión cristiana del mundo medieval, se expresa de modo ejemplar en el providencialismo de la dialéctica de Hegel<sup>82</sup>. En esta historia de los vencedores, los europeos aparecen como el punto culminante del proceso histórico. Todo el acervo

---

<sup>79</sup> VATTIMO, Gianni. *Introducción a Nietzsche*, (1985). p. 43. Vattimo argumenta que el estado inacabado e inédito de este escrito se pueda atribuir a la “incertidumbre y problematicidad de sus conclusiones”.

<sup>80</sup> Más tarde discurriré sobre los sentidos de la ciencia para Nietzsche, principalmente en el periodo medio y maduro de su desarrollo.

<sup>81</sup> *Idem*, p.46.

<sup>82</sup> HEGEL, G.W.F. *Fenomenología do espírito*. (1991).

histórico y cognitivo adquirido por el hombre del siglo XIX tiende a paralizar su creatividad haciéndolo perder el estilo y tornarse decadente. Nietzsche llamó a esta incapacidad de “enfermedad histórica”.<sup>83</sup> ¿Para qué construir lo que ya está determinado a ocurrir (o a perecer) en el inexorable curso de la historia?

*“El exceso de conciencia y de conocimiento histórico es causa al mismo tiempo de la incapacidad de producir formas nuevas y del ‘remedio’, aún peor que el mal, para esta incapacidad. Vale decir el eclecticismo historicizante”.*<sup>84</sup>

La historiografía prepara también con rapidez a los jóvenes para el mercado de trabajo y educa la voluntad de todos para el espectáculo y el gozo abastecido por la cultura de masas. Por ese motivo, Nietzsche afirma la necesidad del olvido y de cierto grado de inconsciencia además del recurso a las llamadas potencias eternizantes del arte y de la religión, para que el hombre no sea víctima de una enfermedad histórica. Para Nietzsche es fundamental que el hombre consiga liberarse de la decadencia y para eso es necesario relacionarse con el pasado de un modo más vital<sup>85</sup>, formando al individuo y no únicamente preparándolo para el mercado de trabajo y para la sociedad del espectáculo. En esa perspectiva, entiende Vattimo, la orientación constructiva del texto nietzschiano<sup>86</sup>.

En la tercera intempestiva, *Schopenhauer como educador*, Nietzsche trata una vez más del renacimiento de la cultura trágica apelando a la figura del poeta, del santo y del filósofo (Schopenhauer) como críticos de la cultura académica y del Estado. Según Vattimo, en ese ensayo, la posición central del elemento crítico para el renacimiento de la cultura trágica determina un distanciamiento del ideal de la belleza dionisiaca/apolínea con relación al texto *Sobre verdad y mentira en un sentido extra moral*.<sup>87</sup> Así, la belleza de la cual habla la tercera intempestiva es como el “apacible cansancio crepuscular” expresado en el rostro de quien experimentó una “gran iluminación sobre la existencia”. Tres son las imágenes del hombre generadas por la modernidad: el hombre de Rousseau que se inspira en su santa naturaleza para romper las cadenas

---

<sup>83</sup> La enfermedad histórica además de quitar “(...) toda la capacidad de hacer historia, que es la capacidad de elevarse por encima del proceso, decidiendo y creyendo en la propia decisión (...)”, sitúa el problema de la manera correcta de relacionarse con la historia, el pasado y la tradición. VATTIMO, Gianni. *Diálogo con Nietzsche*. (2002). p. 38.

<sup>84</sup> VATTIMO, Gianni. *Introducción a Nietzsche*, (1985). p. 50.

<sup>85</sup> VATTIMO, Gianni. *Diálogo con Nietzsche*. pag.42 “La relación correcta con el pasado, en general, es la que lo pone al servicio de la vida, la que subordina el elemento histórico al no-histórico”

<sup>86</sup> VATTIMO, Gianni. *Introducción a Nietzsche*, (1985). p.53.

<sup>87</sup> VATTIMO, Gianni. *Introducción a Nietzsche*, (1985).p. 55.

y liberarse; el hombre de Goethe que se alimenta de toda la grandiosidad que existe sobre la tierra y, finalmente, el hombre de Schopenhauer que asume el dolor voluntario de la verdad.

También aquí, como en *El nacimiento de la tragedia*, el ideal positivo está aún cargado de elementos ascéticos y heroicos. Originales son la crítica y el optimismo en cuanto a la ciencia. Ésta es criticada en el sentido de su falta de visión de conjunto y loada con optimismo por su modestia y genio que la hacen más filosófica que a la filosofía académica, presa del mantenimiento del orden y de la ideología estatal. La temática del periodo juvenil sobre la decadencia, el clasicismo y el renacimiento de una cultura trágico-dionisiaca, así como las reflexiones sobre el historicismo, la ciencia y el arte, presentados según la *Introducción a Nietzsche*, ya habían sido trabajadas por Vattimo en *El sujeto y la máscara*, su trabajo más ambicioso sobre Nietzsche. En él, el concepto de máscara es utilizado como hilo conductor para poner de relieve la trayectoria filosófica nietzschiana, desde las primeras obras hasta las del periodo maduro como en *Zaratustra*. Para establecer la conexión, fundamental para mi investigación, entre subjetividad, máscara y la liberación de lo simbólico, retomaré las reflexiones del periodo juvenil, abordadas en las páginas anteriores, bajo esa nueva perspectiva.

*Escoger la máscara como hilo conductor no significa, sin embargo, reconocer sin más la filosofía de Nietzsche como una filosofía de la máscara (...) La máscara es hilo conductor porque es en la elaboración de este problema, desde las obras juveniles, donde se desarrollan las premisas sobre las que serán construidos los teoremas positivos esenciales de la filosofía nietzschiana.*<sup>88</sup>

A partir de la demarcación de otras interpretaciones de la obra nietzschiana, tales como la francesa, por ejemplo,<sup>89</sup> Vattimo aborda el problema de la máscara como central para el desarrollo del pensamiento nietzschiano y, al mismo tiempo, lo eleva al nivel de clave hermenéutico-ontológica al tomarlo como el problema de la imposibilidad de la coincidencia entre ser y apariencia, esencia y existencia, naturaleza y espíritu. La temática, ya elaborada por Schopenhauer<sup>90</sup>, constituye un

---

<sup>88</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 13.

<sup>89</sup> Vattimo caracteriza la escuela francesa como teniendo en su base el estructuralismo lingüístico y la tradición interpretativa del surrealismo. Son marcadas por una concepción que se prende al texto como el local privilegiado donde Nietzsche realiza la destrucción de la metafísica. La genealogía entendida por estas corrientes como “*destrucción de las estructuras lógico-lingüísticas de la metafísica*”, son la base de la neurosis de la cultura occidental.

<sup>90</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. (2002).

momento fundamental de la crítica del hegelianismo. La crítica y rechazo del racionalismo metafísico gana en Nietzsche un carácter especial a causa de su experiencia con la filología, mientras busca en la antigüedad clásica un modelo a partir del cual se pueda formar una visión crítica sobre el presente. Pues en comparación con el pasado clásico, ese racionalismo parecería decadente. Nietzsche acaba por abandonar el modelo clasicista (filológico) y también, más tarde, el modelo de la metafísica schopenhaueriana.

En el modelo metafísico, inspirado en Hegel<sup>91</sup>, lo clásico es concebido como un paso importante en la búsqueda de la perfecta adecuación entre forma y contenido, esencia y apariencia, cosa en sí y fenómeno; adecuación sólo posible de ser alcanzada a través de la filosofía. En la perspectiva schopenhaueriana, adoptada en el inicio por Nietzsche, es imposible tal coincidencia y, por tanto, el propio concepto del clasicismo es subvertido desde sus fundamentos. Para el joven Nietzsche, lo clásico pasa a ser la reacción defensiva delante de la imposibilidad de esta coincidencia o adecuación entre exterior e interior, ser y apariencia.<sup>92</sup> La cuestión se presenta de la siguiente forma: Nietzsche modifica el concepto de lo clásico al referirlo a la máscara/apariencia/ocultamento. En este sentido es máscara también la sociedad burguesa europea del siglo XIX. De ese modo lo clásico (la Atenas de Péricles) pierde la ejemplaridad como referencia, no decadente, con relación a la decadencia del siglo XIX. Empero, Nietzsche permanece dispuesto a reconocer en la cultura trágica un modelo de máscara no decadente.

En ese contexto ocurre el distanciamiento de Schopenhauer, justo en el momento en el que Nietzsche abandona el *pathos* kantiano de la *cosa en sí* y concibe la posibilidad de una máscara buena, no reductible a la apariencia engañosa de una *cosa en sí*, comprendida como esencia y verdad final. Para Vattimo todas las ambigüedades de las obras juveniles de Nietzsche, desde *El nacimiento de la tragedia* a las *Consideraciones intempestivas*, resultarían del no reconocimiento pleno, por parte del propio Nietzsche, de los elementos antiplatónicos y antischopenhauerianos de su nueva aproximación al problema de lo clásico.<sup>93</sup> La imposibilidad de la verdad en la existencia histórica sólo debe ser pensada como “mal” a partir de una concepción decadente de verdad<sup>94</sup> en la cual Nietzsche acabará por

---

<sup>91</sup> HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. (1991).

<sup>92</sup> Lo clásico pasa a ser “(...) entendido en cambio como una peculiar configuración de la inevitable divergencia entre ser y parecer, una peculiar forma de máscara que (...) se presentará como la única ‘verdad’ posible, contrapuesta a la verdad de la razón metafísica”. VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p.17.

<sup>93</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989).p.18.

<sup>94</sup> “La crítica al concepto de verdad como evidencia, es decir, como darse inmediatamente y de forma psicológicamente convincente e indiscutible de algo – un objeto, una proposición, como verdadera, es decir, como adecuada al ‘estado de cosas’ – es uno de los cimientos más constantes y significativos de la

incluir a Wagner y al propio Schopenhauer. La cuestión de la civilización como máscara surge a partir de la obra *El nacimiento de la tragedia* donde Nietzsche consigue dar los primeros pasos en dirección a su liberación de la “angustia de la influencia”<sup>95</sup>, producida en él por las obras de Wagner y Schopenhauer, e ir más allá del círculo mágico, que a todos enredaba, del hegelianismo.

*“Sustraerse a esta magia hegeliana significa plantear en términos y alternativas completamente nuevas el problema de la relación ser-parecer: en el concepto de máscara se resume esta radical novedad de planteamiento (...)”*<sup>96</sup>

Según el Nietzsche de Vattimo, decadencia, es la falta de unidad estilística<sup>97</sup>, ausencia de coherencia entre forma y contenido en el cual la forma aparece como disfraz adoptado en caso de inseguridad y temor frente a las vicisitudes de la existencia. Los hombres se tornan escépticos con relación a su capacidad de crear una nueva historia, de ser libres y creativos en su modo de actuar. Tal inseguridad es, al final del siglo XIX, diagnosticada por Nietzsche como resultante del exceso de cultura histórica: todo está sujeto al tiempo, todo es histórico. Nietzsche pasa a distinguir sistemáticamente, a partir de la *Segunda Intempestiva*, una máscara mala, identificada en las convenciones y patrones esclerotizados y valores reificados como modelos (máscaras con una sola expresión), en oposición a una máscara buena concebida, al final, como la condición “natural” del hombre, animal frágil carente de la ficción como arma de defensa contra el fondo caótico e irracional de la vida.<sup>98</sup>

En la obra *El nacimiento de la tragedia*, hay una reconstrucción arqueológica de nuestra civilización y de la relación ser/parecer perpetuada en ella. De acuerdo con un modelo prenietzschiano, en los orígenes de

---

especulación de Nietzsche, si no es, incluso, el significado principal de su contribución a la historia del pensamiento.” VATTIMO, Gianni. *Diálogo con Nietzsche*. (2002). p. 68.

<sup>95</sup> BLOOM, Harold. *Angustia da influencia*. (2003).

<sup>96</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 18.

<sup>97</sup> Aunque “(...) la noción de vida en Nietzsche ha aparecido como equivalente a la de un *fluir* desordenado, a la de una fuerza irracional, esto es, sin ley ni límite (...)” es verdad también que desde el punto de vista del conocimiento histórico y filológico “(...) Nietzsche no renuncia nunca en el curso de su itinerario especulativo (al) concepto de unidad estilística o, si queremos decirlo con otras palabras, de forma o estructura, de la cual la vida es inescindible”. VATTIMO, Gianni. *Diálogo con Nietzsche*. (2002). p. 68,69.

<sup>98</sup> “El reconocimiento de la irracionalidad (pero también podríamos decir, sin traicionar el espíritu del pensamiento de Nietzsche, de la no racionalidad en sentido hegeliano) de la historia es la condición para que ante ella tomemos una posición viva, que implique elección y decisión. Sólo en virtud del carácter vivo de esta toma de posición el pasado se deja captar como hecho de la vida, como lo imperfecto que nunca se completa.” VATTIMO, Gianni. *Diálogo con Nietzsche*. (2002) p. 99.

nuestra civilización decadente con relación al modelo clásico, ocurre una desarmonía entre forma y contenido, y ésta persiste hasta la cultura europea del siglo XIX. Para Nietzsche el propio modelo clásico griego con toda su perfección y armonía es también disfraz, máscara, no habiendo propiamente ningún producto cultural que no lo sea<sup>99</sup>. El concepto de lo trágico como máscara buena, incluso basándose en la metafísica de la voluntad de Schopenhauer es, para Vattimo, el gran descubrimiento del joven Nietzsche que dará al mundo de las formas definidas y claras del modelo clásico el nombre de apolíneo, ejemplificado por el mundo de los dioses olímpicos (la montaña mágica) y por las formas artísticas de la escultura y de la literatura épica.

Contrapuesto a este mundo, está la esfera de lo dionisiaco, expresado en el mito popular de la sabiduría del no ser del sátiro Sileno, asumida por Nietzsche como un elemento central de su propia filosofía.<sup>100</sup> El aspecto nocturno de lo dionisiaco se contrapone a los aspectos diurnos de lo apolíneo, sobrio y racional, tan caros a la visión clásica del helenismo. Para esclarecer la relación entre los aspectos solares de lo apolíneo y los nocturnos de lo dionisiaco sería necesario, según dice Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*: “desmontar piedra a piedra, por decirlo así, aquel primoroso edificio de la cultura apolínea, hasta ver los fundamentos sobre los cuales se asienta”.<sup>101</sup> Tal vez fuese más correcto decir el sin fundamento (el caos dionisiaco) sobre el cual reposa el orden apolíneo de la existencia. Por lo menos es en este sentido (de horror y caos irracional) como la tradición predominante en la filosofía occidental siempre interpretó lo dionisiaco.

Así, se refugiaron los griegos dominados por el espíritu apolíneo, a despecho de que fueran “tan excepcionalmente capacitados para el sufrimiento”, en la montaña mágica de los dioses olímpicos.<sup>102</sup> Aún a sabiendas de que en ese fondo caótico se mueven las fuerzas avasalladoras que amenazan continuamente a nuestra existencia; el fondo despersonalizante y desintegrador de todo sentido. El mundo apolíneo de la

<sup>99</sup> Vattimo asevera una “residual voluntad de la verdad” en Nietzsche, que aparentemente iría en contra del descubrimiento de que no hay verdad posible en la existencia histórica. Para evitar un malentendido se debe distinguir verdad en el sentido metafísico (correspondencia entre acto de hablar y estado de cosas) y verdad como ficción, metáfora, buena voluntad de máscara (verdad como apertura de nuevos horizontes de interpretación) de la cual hablaremos más adelante.

<sup>100</sup> La descripción que de lo dionisiaco, asociado a la sabiduría de Sileno, da Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, deja evidente que el aspecto enfatizado por él **en este pasaje** es el aspecto sombrío que puede ser visto como más cercano al nihilismo negativo. “¿Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti; morir pronto”. (Gdt, 3) citado a partir de VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara*, (1989). p. 23. Los aspectos de lo trágico-dionisiaco relacionados con un nihilismo afirmativo y negativo serán retomados más tarde.

<sup>101</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 23.

<sup>102</sup> “La existencia sería insoportable si no fuese transfigurada en las divinidades del Olimpo.” *Ibíd.*, p.24.



apariencia y de la forma definida (en la escultura y en el épico) hace soportables las angustias y el terror de existir. Los dioses olímpicos, el platonismo - el principio de la razón suficiente, el cristianismo y el *lógos* encarnado, el sujeto racional solipsísticamente constituido, el reduccionismo mecanicista - son expresiones de la necesidad de un horizonte delimitado por las estructuras conceptuales rígidas por las cuales la *ratio* socrática garantiza el sentido de la acción histórica.

En la segunda intempestiva, Nietzsche diagnostica la enfermedad histórica y apunta los medios para que nos libremos de ella. Sólo teniendo como base los valores suprahistóricos o “poderes eternizantes”<sup>103</sup> del arte y de la religión, podemos, por el olvido<sup>104</sup> del caos y del sin sentido dionisiaco, definir los horizontes de la acción histórica disponiéndonos a realizarla escapando de la lúcida, pero no por ello menos terrible conciencia dionisiaca de su efemeridad. El enmascaramiento, de la perspectiva dionisiaca, es no decadente y liberador y, al mismo tiempo, fuente de redefinición del propio concepto de decadencia asumiendo como valor la máscara buena. Ésta, al contrario de la máscara de una sola expresión, no se limita a los papeles estereotipados, siendo capaz de abrir nuevos horizontes para la acción histórica. La máscara buena es liberadora en un doble sentido: como disfraz y máscara nos libera del poder nulificador y despersonalizante del fondo dionisiaco, por ser ficción inventada por nosotros, y libera también el hombre creativo de la fijación, igualmente despersonalizante, de la máscara de una sola expresión, reino de las formas apolíneas en las que se cristalizan las metáforas de la metafísica platónico-cristiana.

Después de revisar la noción de lo clásico a la luz de la metafísica schopenhaueriana llega el momento de abandonar también la *cosa en sí* por causa de su estrecho vínculo con el platonismo. Si todo es máscara, ficción, lo es también la *ciência* con su *pathos*, platonicoschopenhaueriano, por la *cosa en sí*. La ciencia como las potencias eternizantes del arte y de la religión transpone igualmente estímulos nerviosos en imágenes y sonidos, creando convenciones gramaticales como la base del orden conceptual del mundo. La ciencia **no va más allá del lenguaje** en el “descubrimiento” o definición de esencias. Por tanto, ya no se justifica más afirmar la génesis de las máscaras (como potencias eternizantes), fundada en la defensa contra el dolor y el temor del

---

<sup>103</sup> Las potencias eternizantes del arte y de la religión se correlacionan con la unidad estilística, con el no histórico, con la vida y con todo lo que está marcado por la imperfección y contingencia para criticar una visión metafísica de la verdad como objetividad y evidencia, y afirmar el carácter de apertura de nuevos horizontes interpretativos de la verdad. Ver VATTIMO, Gianni. *Diálogo con Nietzsche*. (2002). p.100 y ss.

<sup>104</sup> “(...) es de todo punto imposible siquiera vivir sin olvidar. (...) todo ser viviente sólo dentro de un horizonte delimitado puede alcanzar salud, fuerza y fecundidad”. VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 25.

hombre, en su lucha por la existencia. Contra el ascetismo platónico ansioso por la liberación del miedo y de la angustia, por la esencia de la verdad contenida en las formas simbólicas, Nietzsche afirma la irreductibilidad de las formas simbólicas a su utilidad metafísica para la sobrevivencia y acredita su producción a la superabundancia de la vida.

### 1.3. Lo Apolíneo y lo Dionisiaco

El modelo más apropiado para una cultura trágica no es la ciencia, manifestación mayor de la utilidad para la supervivencia de las potencias eternizantes, si no el arte y su capacidad de trasgredir la rígida tela conceptual abriendo nuevos horizontes de sentido. Vattimo cita el prefacio de 1886 del *El nacimiento de la tragedia*, cuando la ruptura con Schopenhauer ya se concreta y donde “*reaparece en varias ocasiones la agresiva tesis de que sólo como fenómeno estético está justificada la existencia del mundo*”.<sup>105</sup>

En esa perspectiva, dolor y sufrimiento indican el origen no unitario del principio primordial de las cosas. Además de todo el idealismo platónico y hegeliano, Nietzsche afirma la fuerza superabundante de la vida que produce libremente las apariencias. Justificándose como fenómeno estético se retira el aura de negatividad que la existencia adquiere bajo la perspectiva de lo moral socrático. El abandono de las fórmulas schopenhauerianas y kantianas, repletas aún de platonismo, salva a Nietzsche de las ambigüedades de sus aproximaciones de 1871. Lo dionisiaco<sup>106</sup> es a un tiempo, el fondo caótico de la existencia y la potencia plástica productora de nuevas apariencias; es condición de liberación del hombre de las metáforas cristalizadas que, como tales, fueron olvidadas. El énfasis, entretanto, es puesto, cada vez más, en lo dionisiaco como potencia metaforizante.

*(...) lo dionisiaco es el flujo de la vida que devora las formas, la existencia es concebida como un esfuerzo sustancialmente destinado al fracaso de sobrevivir, deteniendo o incluso sólo olvidando por un instante la terrible realidad del pasar y del perecer*<sup>107</sup>.

---

<sup>105</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p.28.

<sup>106</sup> SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. (2004).

<sup>107</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p.30.

Se percibe en esa construcción teórica el doble significado de la temática del enmascaramiento y de la apariencia. Si, por un lado, el hombre procura huir del caos a través de las formas bien definidas del arte y de la filosofía apolíneas, por otro, es el libre ejercicio del impulso metaforizante el que nos libra de la cristalización dogmatizante de las viejas formas y ficciones del pasado, olvidadas de su origen en el flujo vital. Por eso dice Vattimo que “(...) *no eran simplemente el temor y la necesidad las cosas que originariamente la impulsaban*”.<sup>108</sup> No se puede entender la génesis de la apariencia, lo dionisiaco o la voluntad de poder en un sentido darwinista como “instinto de conservación” (principio regente de la historia, pero no sometido a la historia). Pues dicha interpretación sería una interpretación metafísica que recurriría a una supuesta unidad originaria del ser.

Nietzsche busca ya en los escritos juveniles, superar la visión del racionalismo metafísico al procurar redefinir las relaciones entre ser/apariencia. Liberarse **de lo** dionisiaco significa, de alguna manera, liberar **lo** dionisiaco. Ocurre progresivamente el abandono de la tesis del relación armoniosa entre los principios apolíneo y dionisiaco a favor de la tesis más radical de la reducción de la forma apolínea a su fuente dionisiaca original. Si lo dionisiaco es la fuerza motriz de lo apolíneo, ¿por qué debe cederle el terreno? El concepto de sufrimiento debe comportar un doble sentido: temor, dolor, necesidad de seguridad y superabundancia como interna multiformidad del ser. Lo lírico, de inspiración musical, es la representación primordial del dolor como multiformidad y superabundancia de formas de la subjetividad, a su vez objetivada en el mundo onírico, “(...) *la única egoidad verdaderamente existente y eterna que reposa en el fondo de las cosas* (GdT, 5)”<sup>109</sup>.

El arte supremo es la tragedia, porque no se trata de sumergir schopenhauerianamente en el uno primordial a través de la música ni en huir de lo dionisiaco por lo épico. Ejemplificada por la lírica, en la tragedia el sujeto es un Yo individualizable, uno consigo mismo, justa y paradójicamente, por fundirse con el coro trágico y sus imágenes.

*Es este proceso de identificación la verdadera alternativa al ‘disfraz’ por debilidad y temor propio del hombre de la decadencia y en general funcionalizado con fines de conservación. También lo lírico, y de manera más neta y articulada el coro trágico y los espectadores de la tragedia, viven en el mundo de la máscara.*<sup>110</sup>

<sup>108</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*, (1989). p.31.

<sup>109</sup> *Idem*, p.33.

<sup>110</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p.33.

Tenemos, por eso, la máscara buena asociada a la superabundancia dionisiaca, libre y afirmativa, y la máscara mala y decadente nacida de la inseguridad y del miedo, expresión de la necesidad de “mentir en rebaño”. Ocurre, entonces, una valoración de lo dionisiaco, para el más allá de la metafísica schopenhaueriana, como libre energía poetizante que no se agota en las ficciones defensivas y encubridoras, sino que lleva a un mundo de libertad y creatividad. En la tragedia Ática la transformación del hombre en sátiro hace que sea posible la trasgresión de todo el orden social preestablecido dentro de los rígidos límites de las “designaciones uniformemente válidas”<sup>111</sup>. Hay allí una trasposición del abismo que separa a los hombres entre sí llevando a un sentimiento de unidad “*que retrotae todas las cosas al corazón de la naturaleza*”<sup>112</sup>.

Para Nietzsche la ruptura, abominada por Platón, de la continuidad de la conciencia consigo misma es la esencia de lo estético y el objetivo del arte.<sup>113</sup> La actualidad de la estética de Nietzsche se debe a su inversión del platonismo en el cual el arte imitativo es condenado (libros III y X de la *República* y en el *Ión*). Para Platón, la obra de arte imitativa pertenece al ámbito del conocimiento sensible y a las emociones y, como tal, es copia de copia, lo que torna su disfrute en alienante desde del punto de vista del conocimiento intelectual jerárquicamente superior. Otro argumento, desarrollado en *Ión*, considera el arte, por su carácter no técnico, como sin “conocimiento de causa”. El arte queda reducido a un tipo de locura divina existiendo fuera del marco racional de la división del trabajo y de los papeles sociales. La división del trabajo y de los papeles sociales, en la visión platónica, forma parte de la naturaleza humana. La trasgresión de esta naturaleza, por contra, posibilita al arte la negación del orden social. El poeta y el rapsoda no poseen las palabras, son, previamente poseídos por las palabras que aparecen como significantes autónomos por relación a las reglas sociales. La poesía y lo trágico, por tanto, presentan una esencia extática y des-identificadora buscando sus objetos de imitación en el mundo de la diferenciación y de lo sensible.

La conexión entre arte trágico y ruptura del orden social, a través de la des-identificación será olvidada por la tradición posterior de Aristóteles a Hegel.<sup>114</sup> Para Vattimo el sentido mayor de la estética nietzschiana es la rememoración de este nexo y permanece hasta su obra madura, a pesar de todas las rectificaciones, como un residuo vivo del

<sup>111</sup> NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira em um sentido extra moral*. (1982).

<sup>112</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 36.

<sup>113</sup> La cuestión de la ruptura del *principium individuationis*, y de otros “venerables cánones” que sustentan el orden social, tales como la división del trabajo y de los papeles sociales es tratada, por Vattimo, con especial atención en su ensayo: *Arte e identidad. Sobre la actualidad de la estética de Nietzsche* del libro *Diálogos con Nietzsche*. En este ensayo Vattimo desarrolla algunas implicaciones estéticas a partir de los resultados obtenidos en VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). Sumarizo a seguir parte de estas reflexiones.

<sup>114</sup> Este olvido puede ser análogo al “olvido del ser” de Heidegger.

espíritu dionisiaco. El mundo de las formas apolíneas se alimenta del impulso dionisiaco violador de la identidad. Lo trágico no es, a final, síntesis de lo apolíneo y de lo dionisiaco, sino el triunfo final de Dioniso. Como ya fue dicho, Nietzsche abandona el espíritu de resignación schopenhaueriano y se corrige de las ambigüedades de *El nacimiento de la tragedia* en el prefacio de 1886.

Apolo y Dioniso (y también el crucificado) no son nombres de individuos. Nombran fuerzas de orden social y políticas históricamente imperativas como mitologías que determinan nuestras formas de vida. También el pacto entre Dioniso y Apolo, del que nace el ditirambo dionisiaco y la tragedia ática, no es la repetición terapéutica de la *escena originaria*<sup>115</sup>, no histórica, de donde surge el mundo simbólico. No se repite el origen en la retomada del Dioniso bárbaro.<sup>116</sup> El origen, desde siempre simbólicamente interpretado, es recreado a partir del Dioniso griego que actúa con Apolo para la producción del mundo simbólico donde las fuerzas combaten entre sí generando distintas configuraciones y modos de funcionamiento de los símbolos, históricamente determinados, según la supremacía de un otro impulso. En el ditirambo dionisiaco explota la potencia simbolizadora del hombre en un proceso de des-identificación - o sería mejor decir multi-identificación- y exceso, y esa esencia del arte va a permitir que Nietzsche piense una cultura trágica y un hombre, además del hombre de la metafísica.

De la interpretación de la escena originaria, según la perspectiva de Dioniso o Apolo, dependerá una interpretación del impulso simbólico-metaforizante, ora como necesidad de defensa contra la naturaleza hostil, ocasión del predominio de la visión apolínea como en el póstumo *Sobre verdad y mentira*, ora como superabundancia dionisiaca, conforme el prefacio de 1886. Incluso aunque las dos interpretaciones se complementen, la opción Nietzsche es la perspectiva dionisiaca de la superabundancia como esencia de lo simbólico, formulada a partir de la superación de la resignación schopenhaueriana.<sup>117</sup> Es la superabundancia y el exceso, argumenta Vattimo, los que librarán a Nietzsche de permanecer

---

<sup>115</sup> Para Vattimo, se puede pensar, en una versión de la *escena originaria* bajo la perspectiva apolínea tal como hace Nietzsche en *Sobre verdad y mentira*, donde el predominio de la perspectiva apolínea del lenguaje hace que el espíritu dionisiaco y la poesía sean vistas como celebraciones escapistas (las saturnales) y estabilizadoras del mundo simbólico apolíneo de la razón socrática.

<sup>116</sup> El Dioniso bárbaro es aquel fenómeno regresivo en el cual los hombres se ven transformados en macacos y tigres y que, por supuesto, sería anterior al pacto con Apolo que funda lo dionisiaco griego. Ver p. 172 en VATTIMO, Gianni. *Diálogos con Nietzsche*. (2002).

<sup>117</sup> “Insistir en el hecho de que el impulso del hombre dionisiaco a la simbolización parte también, fundamentalmente, del dolor primordial, del terror al caos originario, y ver en ello una analogía con la necesidad que lleva a la creación de ficciones de donde nace el lenguaje comunicativo, significa interpretar todavía la plenitud dionisiaca en un sentido exclusivamente schopenhaueriano, mientras que, ya en *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche insiste, más que en el terror, en el ‘rpto extático’ que invade al hombre ante la suspensión y violación del principium individuationis.” *Ibíd.*, p. 176.

circunscrito a la lógica del discurso metafísico aceptando el esquema dialéctico de un regreso a los “orígenes”.

*“El renacimiento de lo trágico deberá ser pensado de ahora en adelante no ya como restauración de un modo de pensar mítico, prelógico, presocrático, etc., sino como desarrollo más allá de todos los límites previsibles del mismo movimiento que produjo el pensamiento lógico”<sup>118</sup>.*

Lo que está en juego en el nihilismo es el colapso del principio de realidad, como identidad del ser consigo mismo, y de la frontera entre realidad y apariencia, puesta en discusión por el arte. Siendo así, la máscara deja de ser signo de engaño y disfraz para el miedo. Por el contrario, pasa a denotar la manifiesta superabundancia del flujo vital, en el que busca su energía la cultura, a fin de superar, en nuevas adjetivaciones críticas, los prejuicios y tabúes sociales sobre los que se yergue el mundo de las formas decadentes. La importancia de la influencia nietzschiana, en estas líneas de ruptura con formas de vida reificadas y decadentes, es patente en el pensamiento vattimiano como se muestra, entre otras cosas, en su rechazo de lo sagrado como jerarquía y violencia.<sup>119</sup> Los vínculos que se traman en este momento y que se explicitarán en los periodos medio y maduro de la obra de Nietzsche, se dan entre la metafísica y lo apolíneo, la violencia y el falocentrismo de la estructura social patriarcal, entre el arte y lo dionisiaco, trasgresión del orden social y aceptación de la apariencia. Nietzsche reconocerá en sus fases posteriores, también en la ciencia y en la técnica (en tanto que concebidas trágicamente), la capacidad de liberarnos del temor y de la inseguridad producidas por las exigencias metafísicas del conocimiento de esencias y verdades absolutas.

*“Eso de lo que el griego huye, convirtiéndose en coreuta y sátiro en el tropel dionisiaco, es el mundo de la ‘realidad’ consolidada, de las jerarquías y de los tabúes sociales y familiares”.<sup>120</sup>*

Somos reconducidos del mundo de las apariencias, no a la unidad primordial y originaria de Schopenhauer, sino al mundo de las apariencias como el propio mundo de la vida con sus mil caras, redimido de toda ansia de unidad, entendida ahora como disimulación encubridora y alienante (metafísica) del proceso crítico y creativo de la cultura. Ilustra muy bien

---

<sup>118</sup> VATTIMO, Gianni. *Diálogos con Nietzsche*, (2002). p. 179. “(...) Cuando el hombre socrático ve aquí con terror cómo la lógica en estos límites retrocede sobre sí misma y se muere, finalmente, la cola – he aquí que irrumpe la nueva forma de conocimiento, el conocimiento trágico, el cual, para ser soportado necesita el arte como protección y remedio”. (GdT, 15).

<sup>119</sup> VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. (1998).

<sup>120</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 39.

este pasaje el mito de Dioniso Zagreus<sup>121</sup> en el cual Dioniso es dilacerado por los Titanes (perdiendo así su individualidad), para, en seguida, recomponer nuevamente su individualidad para, de nuevo, volver a ser dilacerado... En la liberación del impulso metaforizante se produce una indiferenciación (mejor sería decir una multi-diferenciación) entre ser y apariencia.

Nietzsche no pretende trascender las apariencias para alcanzar una esencia metafísica y unificadora. Pretende, eso sí, librarnos del olvido de que toda civilización es creación continua de máscaras/metáforas, incluso la configurada históricamente en el racionalismo socrático, símbolo de la decadencia. La civilización trágica asume el lugar de lo clásico como modelo crítico a partir del cual deberíamos juzgar la decadencia de la civilización europea. En *Humano, demasiado humano*, Nietzsche coloca implícitamente la pregunta por el sentido del problema del origen de la decadencia, desde el punto de vista trágico. Decadencia implica, para que tenga sentido, un estado original de no decadencia, de perfección que se asemeja al modelo bíblico de paraíso del que se sigue la caída y la restauración. El paraíso, o fundamento inicial, sigue la base de todo el esquema metafísico rechazado por el pensamiento genealógico de Nietzsche. Según la concepción del Nietzsche maduro no se trata de proponer cualquier modelo, ni siquiera del de la época trágica de los griegos, caracterizado como no decadente, so pena de recaída en el esquema dialéctico, metafísico y religioso.

El texto *Sobre verdad y mentira*, en el que se prioriza una visión del lenguaje como fenómeno comunicativo y apolíneo, como se ha dicho antes, es un texto de transición desde sus posicionamientos de las doctrinas juveniles sobre la decadencia hasta las doctrinas de sus fases posteriores. En ellas, lo dionisiaco ya no aparece como la libertad originaria a partir de la cual se podría medir la decadencia del estado original. Él es considerado como impulso metaforizante liberador de las potencias eternizantes que tienden a esclerotizarse. Lo apolíneo es puesto y superado por lo dionisiaco. A la decadencia se la presenta, en el escrito de 1873, como un evento lógico-lingüístico frente al que las fuerzas creativas tienden a cristalizarse y perder contacto con su energía poética original. De la misma manera que en *El nacimiento de la tragedia*, donde en el origen de la decadencia de la tragedia está Sócrates con su *hybris* de definir en esencias, fija los cánones de lo verdadero y de lo falso. Cada vez más, en el curso de la obra nietzschiana el lenguaje aparece relacionado con el dominio y el sistema de reglas y convenciones jerárquicas y de valores ordenadores del mundo caótico de las primeras impresiones. Las relaciones de dominio, por tanto, son estructurales al propio lenguaje imponiendo al mundo las reglas

---

<sup>121</sup> ELIADE, Mircea. *Historia das crenças e das ideias religiosas*. (1983)

lógico-gramaticales que lo configuran como sistema de ordenación jerárquica de las impresiones sensibles.

*El surgir de la verdad y de la mentira como acto de institución de reglas sociales, a la vez lingüísticas y jerárquicas, es lo exactamente opuesto a aquella, fluidificación de las apariencias y de las distinciones sociales que sucedía, en el escrito sobre la tragedia, en virtud de la experiencia dionisiaca (...)*<sup>122</sup>

#### 1.4. Un Mundo Alternativo

En el texto, *Sobre verdad y mentira...*, Nietzsche abandona la solución estética del problema de la decadencia (“la metafísica del artista”) por que en la concepción de la cultura trágica dentro de los límites de las convenciones y valores sociales como la celebración de sus “saturnales” implica válvulas de escape, momentos de extrañeza, y no, más bien, “*principios de un verdadero mundo alternativo*”.<sup>123</sup> En este punto quedan patentes, para Vattimo, la correlación entre pensamiento nietzschiano y el heideggeriano.

*El cerrarse del mundo apolíneo sobre sí mismo, que según Nietzsche se verifica definitivamente con Sócrates, tiene fundamentalmente el mismo sentido que tiene, para Heidegger, el perderse del sentido ‘eventual’ de la verdad y del valor privativo de la áletheia. Lo que en Heidegger es el imponerse y el desarrollarse de la metafísica como ‘olvido del ser’ a favor del ente es, en Nietzsche, el desplegarse de la ratio socrática como canonización de lo verdadero existente y afirmación de la organización total. Puede decirse, incluso, que Nietzsche ya con la elaboración del concepto de decadencia de las obras juveniles, ya con los desarrollos que estas premisas tendrán en los escritos de la madurez, ofrece una formulación ejemplar de la temática de la ‘superación de la metafísica’, más lineal y conclusiva que la del mismo Heidegger*<sup>124</sup>.

---

<sup>122</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 46.

<sup>123</sup> *Idem*, p. 47 y siguientes. Léanse las correlaciones entre Sócrates y Eurípides como los que destruyen la tragedia de Esquilo y Sófocles, la cual correspondería a la decadencia del arte como glorificación de una visión racional y optimista de la realidad.

<sup>124</sup> *Idem*, p. 49.



Tenemos nuevamente la ambigüedad, o incluso la inversión, algo común en la temática nietzschiana, entre el aspecto solar representado por el racionalismo y optimismo socráticos contra el aspecto nocturno del fondo abismal y oscuro, propio de lo caótico de la existencia, representado por Dioniso.<sup>125</sup> Es inevitable la comparación del racionalismo socrático con la racionalidad técnica científica que impone su dominio a la naturaleza al coste de sacrificar los impulsos e intereses individuales en aras de los intereses y reglas sociales. Sócrates se transforma para Nietzsche en el vértice de la historia universal al someter los instintos vitales a las exigencias de una racionalidad abstracta y universalista.

En la tragedia de Eurípides los personajes son reducidos a máscaras de una sola expresión, disfraces decadentes. Desde el punto de vista de la subjetividad metafísica, la conciencia adquiere *status* de “*instancia hegemónica de la personalidad*” siendo preferible el saber del no saber, al saber de la **opinión** fundamentada. En esa sociedad, organizada como sistema objetivo de reglas de control y dominio, la decadencia se define como esclerosis del enmascaramiento a través de la división racional del trabajo. Nietzsche describirá la crisis de la civilización trágica griega en términos “revolucionarios” por relación con las interpretaciones del clasicismo hegeliano al concebir el helenismo como totalidad integrada por la eticidad. En esta comunidad orgánica, Sócrates representa la crisis al afirmar el individuo colocándolo en primer plano. Sócrates también ejemplifica la afirmación del individuo y la disolución de la comunidad orgánica, a la vez que aumenta la integración de los individuos en un todo social de otra especie, no ya de la bella eticidad, sino más bien de la sociedad de la organización y del control total de los individuos.

En la cultura trágica y mítica, en virtud de la saludable inseguridad, el hombre gozaba de una gran libertad y el equilibrio ocurría en medio a la multiplicidad de ideas y valores. El sistema de rivalidades creaba una realidad más flexible y fluida, desde el punto de vista de los valores y normas, nada comparable a la rigidez encontrada en los sistemas éticos platónico, aristotélico, estoico y epicúreo.<sup>126</sup> De la perspectiva metafísica, Nietzsche enfatiza el carácter especial de la filosofía presocrática, porque ella no detiene la fluidez de las ideas, sino que, por el contrario, busca su equilibrio en un sistema de rivalidades donde hay un esfuerzo de integración de los opuestos sin impedir la vía de la no unidad

---

<sup>125</sup> En Nietzsche se debe pensar, por tanto, de manera opuesta: lo solar pertenece justo a lo dionisiaco en la medida en que éste es representante de la dinamicidad de la vida contra la oscuridad esclerosante del apolíneo racionalismo socrático.

<sup>126</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 53.

del ser que será obliterada por la “*hybris monística del racionalismo socrático*”<sup>127</sup>.

Vattimo señala un texto inédito: *Wissenschaft und weisheit in Kempfe*, para decir que la causa de esta *hybris monística* es la victoria final de Atenas en las guerras médicas cuando, al imponer su predominio, disuelve el antiguo equilibrio existente a través del sistema de rivalidades. Surge una nueva configuración histórica de la voluntad de poder buscando unificar lo real en un sistema racional y se encarna en el racionalismo socrático que, según Nietzsche, no propicia de tipos humanos superiores como lo propiciaba el antiguo sistema de rivalidades. “O bien perecer o bien ser absurdamente racionales”.<sup>128</sup> A una configuración histórica de la voluntad de poder<sup>129</sup>, como ejercicio múltiple de rivalidad creativa y dinámica, le sucede una configuración histórica donde la voluntad de poder y la voluntad de sistema racional de explicación última, expresión de la búsqueda de dominio total sobre lo real. Se pierde, así, la bella fluidez del mundo mítico a partir del surgimiento del socratismo como instrumento de integración y de dominio.

Mientras tanto, dialécticamente, es ésta misma *hybris* de dominio la que guardando en su interior elementos contradictorios, trama el renacimiento de la cultura trágica. La fe, no demostrable, en la transparencia racional del mundo, acabará por solapar la propia racionalidad integradora y dominadora forzando su reconocimiento como ilusión. La crisis del optimismo racionalista socrático lleva a la crisis del saber, de la ciencia y de la subjetividad que en ella se basan. Por eso,

“(...) cada uno, aún antes de llegar a la mitad de su existencia descubre que la racionalidad predicada escapa completamente a sus capacidades de reconocimiento y, por tanto, de control”<sup>130</sup>.

Se desvela una disparidad entre la supuesta racionalidad de todo y la experiencia de la razón individual. La tiranía de los instintos es sustituida por la de la razón (*Crepusculo de los ídolos*. El problema de Sócrates – 10). Para el joven Nietzsche, esta tiranía apolínea de la razón socrática lleva a una crisis existencial y a una revuelta del individuo contra el dominio de las abstracciones. Esta frustración del individuo, frente a un todo que no se entrega a sus pretensiones abstractas de explicación racional, es también responsable de su enfermedad histórica. El historicismo, en la época de Nietzsche, tiende a tomar la postura que reconoce “a la vez lo absoluto de la historia (fuera de la cual no hay nada) y lo irremediable en el absoluto de cada uno de sus momentos”<sup>131</sup>. El

---

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>128</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 54.

<sup>129</sup> Retomaré más adelante el concepto fundamental de voluntad de poder.

<sup>130</sup> *Idem*, p. 57.

<sup>131</sup> *Idem*, p. 59.

historicismo es, por eso mismo, interpretado como una manifestación de la decadencia que conduce a una fetichización de la racionalidad omnicomprendensiva, que a su vez, tiene como consecuencia una crisis existencial del hombre del siglo XIX.

Por exceso de conciencia histórica, el hombre del historicismo perdió su creatividad tornándose incapaz de hacer historia en un sentido innovador. La inconsciencia exigida por la acción histórica se tornó imposible para este hombre preso de una exacerbada conciencia de lo relativo de cada momento y de lo efímero e incompleto de la historia. Él se ve paralizado por una especie de “escepticismo” de lo nuevo y cae en la inacción como Crátilo<sup>132</sup>. Para salir de esta situación, el hombre tiene que ser capaz de la inconsciencia histórica a fin de delimitar horizontes a través de los poderes eternizantes del arte y de la religión quienes al desviar nuestra mirada del devir, hace posibles el acto, la decisión, la historia. Al hombre de la decadencia historicista moderna que, a semejanza del griego de la civilización socrática, abandona la fluidez del mundo de la superabundancia de lo dionisiaco sólo le resta buscar la energía para lo nuevo en la figura trágica de Dioniso dilacerado y recompuesto en la multiplicidad de sus apariencias.

Para Vattimo las limitaciones y las oportunidades de la teoría nietzschiana de la decadencia se manifiestan, más claramente, en la segunda Intempestiva: No hay como salir de los límites de la civilización decadente para hablar de ella. Se habla de ella siempre en sus propios términos.

### 1.5. La Lógica del Nihilismo

Esa autorrecurrencia, característica de la lógica del nihilismo<sup>133</sup>, se realiza en la consumación del nihilismo identificado, en este momento, con su superación. Las contradicciones se tornarán más explícitas a partir de *Humano demasiado humano*. La solución esteticista del problema de la liberación a través de una renovación del arte, de las potencias eternizantes, de una liberación de lo dionisiaco (ya no entendido como el caótico e irracional fondo de lo real, sino, antes que nada, como superabundancia de lo simbólico), lleva a una valoración de las apariencias, de la máscara como máscara buena contrapuesta al mundo esclerotizado de los cánones sociolingüísticos. Y, sin embargo al mismo tiempo, es esa capacidad renovadora de las apariencias, que salva los fenómenos, la condición de posibilidad del mantenimiento del mundo de la individualización y de los

---

<sup>132</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. (1986).

<sup>133</sup> Ver apéndice: Lógica del nihilismo.

cánones sociolingüísticos, o sea, del mundo de la decadencia. Se percibe, en este momento, como la máscara y la ficción en tanto que encubridoras de la decadencia y existiendo en el interior de ésta. Por eso, ya no pueden ser más consideradas como máscara buena, porque incluso estas “fuerzas regeneradoras” ya no superan aquello que mantiene la decadencia.

El hombre trágico/decadente a ejemplo de Hamlet<sup>134</sup> se ve preso de una elección entre la inacción o la inconsciencia: ser o apariencia. Alternativas que se insertan totalmente en el horizonte racionalista hegeliano de la astucia de la razón. Vattimo se plantea la pregunta sobre la imposibilidad definitiva (con lo que se justificarían las posiciones platónicas y schopenhaueriana) o provisoria de pensar rigurosamente de modo crítico una situación histórica dentro de la cual todos nosotros estamos y que no puede sino ser como decadente. Por más que cabe también la pregunta si esa situación no es arquetípicamente la situación de la filosofía, o de lo inultrapasable, no sólo de la filosofía sino también del lenguaje, de la historia, del sujeto<sup>135</sup>. Si la esclerotización de la máscara buena, expresión de la creatividad, es la natural tendencia de toda sociedad; si la propia *ratio* socrática es el deseo de detener la fluidez y cambiarla por la estaticidad y limpidez exangüe del concepto y de la definición, ¿cuál es el sentido de una cultura trágica y no decadente? ¿Cuál es la salida para esta situación de cristalización de los valores, de los conceptos y formas de vida en verdades y mentiras, en patrones canonizados?

Las obras que van de *Humano, demasiado humano*, pasando por *La Gaya Ciencia* hasta la *Genealogía de la moral* desarrollan esas cuestiones dentro de una perspectiva en la que las limitaciones del modelo metafísico estético de superación de la decadencia, de inspiración shopenhaueriana y wagneriana, son abandonadas por Nietzsche. A la vez que sitúa el problema con la pregunta: ¿A partir de dónde, entonces, superar la decadencia?

Vattimo sigue el hilo conductor de la máscara y del desenmascaramiento a partir de *Humano, demasiado humano*. Para él, sólo a la luz del desmascaramiento se podrá entender la transición (periodo medio) de los escritos de juventud a la obra madura, donde Nietzsche a a teorizar el eterno retorno al Superhombre<sup>136</sup>. El desenmascaramiento conducirá al nihilismo que reducirá al absurdo de la civilización de la decadencia y, en último análisis, a él mismo. El desenmascaramiento que va a llevar a cabo es el desenmascaramiento de la metafísica basado en la “fijación de Parménides de la oposición entre ser y no ser”<sup>137</sup>, fuente y

---

<sup>134</sup> BLOOM, Harold. *Shakespeare: A invenção do humano*. (2000).

<sup>135</sup> D'AGOSTINI, Franca. *A lógica do niilismo*, (2003). p. 62.

<sup>136</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 71.

<sup>137</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 72.

origen del "gusto" por la cristalización de las metáforas en máscaras de un sólo rostro. La fijación de los opuestos y la pérdida de su mutua interdependencia y determinación como juego de rivalidades dinámicas es el punto crucial de la decadencia. Aunque nuestras armas para combatir el raciocinio metafísico generador de la decadencia son productos de esta misma cultura decadente, en este caso, la conciencia histórica y las ciencias naturales. Se pretende reencontrar lo dionisiaco en el interior de la *rátio* socrática volviéndola al revés y mostrando sus entrañas, o en otras palabras, mostrando los fundamentos no-morales de la moral.

*“El hilo conductor de la máscara, entonces, está representado aquí como temática del desenmascaramiento; el desenmascaramiento, en la medida en que rechaza el anquilosamiento de los opuestos teorizado por la metafísica y vigente en el mundo de la individuación, está de acuerdo con el significado dionisiaco de la máscara buena; pero en cuanto se mueve en el interior del mundo conceptual de la decadencia y pretende usar métodos "históricos" y "científicos", adopta las estructuras mentales del mundo decadente y permanece dentro de ellas<sup>138</sup>”.*

No es posible hacer una teoría de la decadencia desde fuera de la propia cultura decadente y, por tanto, toda teoría acerca de ella es hecha con sus propios medios. Los fundamentos de la moral y de la metafísica de la razón socrática son buscados en la necesidad "vital" de conocer el pasado y llegar a los elementos formadores (genealógicos) de la "*Química de las ideas y de los sentimientos*" en los términos del aforismo inicial de *Humano, demasiado humano*.

¿Qué entra histórica y constitutivamente en nuestra experiencia? ¿Cuál es la relación entre la filogénesis (historia general) y nuestra antogénesis (historia personal)? ¿Cómo ir más adelante de las "oposiciones fijadas por la ficción metafísica"? ¿El pensamiento metafísico del fundamento nos remite necesariamente al inicio, al principio, a la unidad final en la cual todo se reduciría y en la que todo se tornaría transparente? Nietzsche duda de esa unidad<sup>139</sup>. En *Humano, demasiado humano* aún se constata una ambigüedad en la misma medida en la que parece atenerse a una actitud fenomenológica hegeliana. En este sentido, ¿la lógica nihilista, aquí, no sería "*la suprema victoria de la dialéctica hegeliana contra sí misma*"<sup>140</sup> llevando a la autodisolución de la metafísica a partir de sus propios principios?

---

<sup>138</sup> *Idem* p. 73.

<sup>139</sup> La imposibilidad de alcanzarla sólo será explicitada en, *Aurora*, *Gaya Ciência* y *Zarathustra*.

<sup>140</sup> *Idem*, p. 76.

*“El renegar de sí del método fenomenológico por el descalabro que sufre su búsqueda de la unidad (en cuanto, simplemente, también la voluntad de unidad es sometida a la química del desenmascaramiento) es el punto de llegada del itinerario de Nietzsche a través de la decadencia, la salida de su sentirse profundamente perteneciente a esta época, y sólo con esta condición también capaz de sobrepasarla<sup>141</sup>”.*

El itinerario del desenmascaramiento pasa, por lo tanto, y específicamente en *Humano, demasiado humano*, por una metodología fenomenológica bastante cercana a Hegel. Sólo se percibirá con claridad cómo ese camino lo condujo a una actitud alternativa a la dialéctica hegeliana, al final del itinerario de su pensamiento.<sup>142</sup> Si Nietzsche reconoce pertenecer al mundo de la decadencia que él pretende desenmascarar, la reconstrucción de la historia del mundo de la decadencia es una toma de conocimiento de sí mismo. Las armas para ello, en *Humano, demasiado humano*, son las ciencias naturales y la filosofía histórica, que evidencian la violencia y el egoísmo de la "época presente". El mundo de la organización total es el mundo donde se hace libre la ganancia y la competición de la cual es emblemática la sociedad norteamericana. El fingimiento y la disimulación son las armas de ataque y defensa social floreciendo libremente en esa sociedad como expresiones de la necesidad del aumento de la productividad, a la vez que apuntan a una tendencia desenmascaradora en la vida social moderna. El fingimiento, aquí, no es "libre inventiva dionisiaca", sino convención que fija normas lingüísticas y papeles sociales. Nietzsche atribuye, entretanto, a la sociedad moderna el poder de transformar sus agentes en consumados actores capaces de cambiar de papeles con gran desenvoltura. Lo cual perfecciona el arte del embuste.<sup>143</sup>

*En la medida en que se hacen más fuertes aquellas exigencias de organización del trabajo social a las cuales, en origen, la ficción canonizada en "verdad" debía servir, este mundo de la ficción pierde toda autonomía frente a las exigencias productivas y organizativas inmediatas: hay un*

---

<sup>141</sup> *Idem.*, p. 76.

<sup>142</sup> En palabras argutas, Vattimo resume la diferencia entre la posición de Nietzsche y la fenomenología hegeliana. Hay en Nietzsche una voluntad de incluir la historia humana en la naturaleza mucho más que la naturaleza en la historia humana.

<sup>143</sup> El aforismo citado por Vattimo en la nota nº 7 a la p. 78 de *El sujeto y la máscara* es el aforismo 356 de *Gaya, ciência*. Vattimo repara que en él, Nietzsche ve este fenómeno de modo exclusivamente negativo, lo que se modificará en otros textos sobre el actor en que tales elementos son interpretados en el sentido de una recuperación de lo dionisiaco.

*proceso del tipo de aquel que algunos sociólogos llaman hoy el fin de las ideologías (saludando con un evento positivo, justamente en la dirección del desenmascaramiento), o de lo que Heidegger, justamente en sus estudios sobre Nietzsche, llama el fin de la metafísica, en la medida en la cual ésta se realiza completamente en el mundo técnico, en el dominio de la tierra*<sup>144</sup>.

La pérdida de la autonomía de lo simbólico se da en virtud de las exigencias productivas y de la organización del trabajo social en el mundo del capital. Los patrones y convenciones socialmente reconocidos hicieron que el mundo simbólico, del que son expresiones, pareciese autónomo con relación a las exigencias de seguridad y dominio del que ellas se derivan. Esta relativa autonomía de lo simbólico imita la creatividad dionisiaca (máscara buena) y configura la historia de la "espiritualidad" del mundo grecocristiano.<sup>145</sup> Un mundo testigo de un período de la historia en el que el mundo simbólico, ya sometido a exigencias de utilidad (y, por tanto, no "enteramente" dionisiaco), estaba enmascarado y simulaba una autonomía ya perdida. El sentido de esta "dialéctica" en Nietzsche es negarse a sí misma en tanto que totalizadora. En él, el desenmascaramiento es visto como expresión de la máscara mala en tanto en cuanto lo que se pretende es un desenmascaramiento metafísico "que llega a las orígenes". En esa perspectiva, lo que se acaba produciendo es un desenmascaramiento metafísico (desenmascarar el desenmascaramiento), base del método dialéctico hegeliano.

Para Vattimo, en rigor, este desenmascaramiento del desenmascaramiento sólo se realizará plenamente en *Zaratustra* y su proyecto de una humanidad capaz de formarse fuera del conflicto ejemplificado en la dialéctica del señor y del esclavo. De ese proyecto surgirá una concepción de historicidad y una hermenéutica apta a sobrepasar el modelo hegeliano (dialéctico). Siguiendo el método dialéctico hegeliano y realizándolo internamente, consciente de formar parte del mundo de la decadencia, él alcanza en su pleno desarrollo su autonegación. Pasamos, así, de la lógica dialéctica a la lógica nihilista, donde la "negación de la moral por razones morales" ocurre.<sup>146</sup>

La razón socrática desarrolla la pasión por la verdad y ésta se torna su propio carrasco. Mentir conforme al rebaño, según la convención y por impulso a la verdad olvidada de su naturaleza ficcional, es la virtud buscada. La virtud fundamental de la verdad acaba por solapar el fundamento metafísico (último) de todo valor, o sea, a sí misma (Dios es

<sup>144</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p.79.

<sup>145</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989), p. 80.

<sup>146</sup> *Idem* p. 81.

muerto por los que creen en él). Verdad y vida se entrelazan formando nuestra historia en forma de un arco-recurrente en el cual la vida se defiende por verdad y la verdad ofende la vida que se defiende de la verdad, que se ofende con la vida, desvelando la paradójica lógica del nihilismo y dándonos una pista fundamental para el eterno retorno. "*Lo verídico termina por darse cuenta de que miente siempre.*"<sup>147</sup> La vida yerra en la verdad y la verdad en la vida se reconoce en la necesidad del error.

*“Voluntad de verdad (se pregunta Nietzsche): podría ser una oculta voluntad de muerte. De este modo, la pregunta ¿por qué ciencia? vuelve a llevarnos al problema moral: ¿con qué fin existe generalmente una moral, si vida, naturaleza, historia, son "inmorales"? No hay dudas, el hombre veraz, en ese temerario y último significado con el cual la fe en la ciencia lo presupone, afirma con esto un mundo distinto del de la vida, de la naturaleza y de la historia; y en cuanto afirma este otro mundo; ¿cómo? ¿No debe por eso negar a su opuesto, este mundo, nuestro mundo? Y bien, será comprensible adónde quiero llegar, vale decir que es, sin embargo, siempre una fe metafísica aquella sobre la cual descansa nuestra fe en la ciencia; que también nosotros, hombres del conocimiento de hoy, nosotros ateos y antimetafísicos, continuamos encendiendo nuestro fuego en el incendio que ha encendido una fe milenaria, esa fe cristiana que era también la fe de Platón, para la cual Dios es verdad y la verdad es divina... Pero, ¿cómo es posible, si justamente esto se hace cada vez más increíble, si nada más se revela divino, salvo el error, la ceguera, la mentira, si Dios mismo se revela como nuestra más grande mentira?”*<sup>148</sup>

Si, por un lado, el mundo de las formas reposa en las necesidades vitales y por eso no tiene autonomía; si el mundo de las formas olvida (se aliena) de sus bases vitales y por eso se concibe como autónomo produciendo la metafísica, la moral, la religión, el arte; si, por otro lado el mundo de las formas en la tecnociencia está a favor de la producción y organización del trabajo y por eso no es autónoma; entonces, el mundo de las formas, en tanto que libre creación dionisiaca y configuración de la máscara buena, de la buena voluntad de apariencia, se reconoce como el carácter onírico de la vida. El placer de la producción de formas requiere su autonomía de las necesidades de producción capitalista, resultado final de la decadencia producida por la *ratio* socrática como expresión de la

---

<sup>147</sup> *Idem*, p. 85.

<sup>148</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989).p. 84.



máscara mala. Se percibe la circularidad (¿hermenéutica o viciosa?) de la argumentación nietzschiana y su intención: por la vía de la metafísica quiere ir más allá de ella. Queda también muy clara la ambigüedad inherente del nihilismo, o sea, "(...) *el desenmascaramiento es un evento interno a la misma tradición metafísica y sin embargo, lleva, también metódicamente, más allá de ella*"<sup>149</sup>.

Todo el proceso argumentativo, curiosamente, no ocurre simplemente teniendo como base razones teóricas sino como resultante de un proceso de desarrollo histórico, como un argumento práctico. También surge con fuerza el sentido del concepto, tan importante para la ontología de la actualidad, de *verwindungen* que, si no supera hegelianamente las "estructuras mentales de la moral y de la metafísica", sí abre una posibilidad anticipadora de una forma de vida alternativa, marcada por la conciencia de la circularidad hermenéutica y de la ambigüedad de la "superación"<sup>150</sup> Ese estilo desfundante nos libra de la enfermedad histórica apuntada por la segunda intempestiva. A propósito de Heidegger (*Der Satz vom Grund*) Vattimo dirá: "*Cuanto más fundamentado esté el ente y todo esté reducido a Grund, tanto menos puede suceder algo nuevo, es decir auténtica historia*"<sup>151</sup>.

## 1.6. La moral como error - El ego dividido

El nihilismo es la expresión de la contradicción intrínseca de la forma de vida platónico-cristiana que al radicalizarse se niega. Es un fenómeno esencialmente moral, en sentido teórico, del que proviene la exigencia de la verdad como virtud fundamental de tal forma de vida. El sentido práctico deviene del hecho de que tal exigencia se torne, por el hábito, más que una costumbre, transformándose en pasión, impulso de nuestra sociedad de contraponer lo verdadero a lo falso, el ser al deber ser. Se debe, por lo tanto, entender la moral como expresión de la totalidad de una forma de vida basada en los principios platónicocristianos que le dan unidad. El arte, la filosofía, la religión, la ciencia y la moral son los distintos aspectos de la *ratio* socrática sobre los cuales Nietzsche ejercita su crítica "desenmascaradora". Es también porque existe la verdad (ficciones consagradas), como regla de oro de la virtud, por lo que la mentira y la

---

<sup>149</sup> *Idem*, p.86.

<sup>150</sup> "Una afectación en la despedida. El que quiere separarse de un partido o una religión cree que es necesario para él refutarlos. Pero éste es un pensamiento muy orgulloso. Sólo es necesario que comprenda claramente qué ganchos lo tenían hasta ahora ligado a ese partido o a esa religión y que éstos ya no ligan; qué intenciones lo habían empujado hacia aquéllos y que tales intenciones lo empujan ahora en otra dirección. Nosotros no nos hemos puesto de parte de ese partido o de esa religión por estrictos motivos de conocimiento: ni siquiera debemos, al separarnos de ellos, afectar eso." VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 87.

<sup>151</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 87.

disimulación se diseminan. La moral y las virtudes traen consigo las múltiples caras de la mentira, de la neurosis, del autoengaño. La fuerza motriz de todo eso es, según la idea ya presente en *Humano, demasiado humano*, la no percepción de la forma por la cual los opuestos se interconectan, donde el egoísmo y la búsqueda del placer son el motor de la acción humana.

*“El único deseo de gozo de sí del individuo (junto con el miedo a perderlo) se satisface en todos los casos: el hombre puede actuar como quiere – esto es, como debe: tanto en los actos de vanidad, venganza, placer, utilidad, maldad, astucia, como en los actos de abnegación, de compasión, de conocimiento”*<sup>152</sup>.

El concepto de sublimación<sup>153</sup> significa en Nietzsche, preservando el sentido químico del término, la mudanza del estado sólido al estado gaseoso, ilustrando la continuidad de algo en medio de la mudanza de estado. Fundamental para el hombre es el placer, obtenido por la descarga de sus emociones, sea como producto de acciones altruistas o no. El impulso básico es el del placer propio, por eso el egoísmo es la fuente de todo sentimiento moral. La emoción y el afecto contenidos en los sentimientos morales serán posteriormente interpretados a la luz del concepto de voluntad de poder, desenmascarando, así, de forma definitiva la violencia implícita en la *ratio* socrática y en su configuración actual: la sociedad industrial. Contra la creencia de Kant y Schopenhauer en el carácter sagrado<sup>154</sup> de la moral, Nietzsche define la moralidad como siendo reductible a la búsqueda del placer egoísta.

*“La reducción al egoísmo es el único camino que se le presenta para rechazar el carácter inexplicable de la acción moral y lo recurre porque, de hecho, precisamente es el egoísmo el móvil que, en la vida social de su época, se presenta, a su entender, del modo más imponente, como la verdad de los comportamientos humanos”*<sup>155</sup>.

El egoísmo, sin embargo, no tiene el sentido de principio metafísico, debiendo ser entendido como un concepto histórico en la

---

<sup>152</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 93.

<sup>153</sup> Sobre el concepto de sublimación y su aproximación y diferencias del concepto psicoanalítico, *Idem*, ver p. 94 y 95

<sup>154</sup> Ver en la conclusión las reflexiones de Vitiello sobre la moral kantiana y sus relaciones con la moral cristiana.

<sup>155</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p.95.

medida en que Nietzsche es consciente del carácter histórico y de construcción social del propio concepto del ego implícito en la acción moral.

*“La mayoría de los hombres (...) no hacen nada por su ego, sino sólo por el fantasma del ego, que se ha formado sobre ellos, en la cabeza de quien los rodea, y que se les ha transmitido; (...) y cada transformación introducida en esta entidad abstracta a través de los juicios de los individuos poderosos (como príncipes y filósofos) influye extraordinariamente y en una medida irracional sobre la gran mayoría.”*<sup>156</sup>

El ego, visto como ficción social e históricamente producido, deja clara su condición mediatizada y las afecciones de placer y displeacer como "estímulos interpretados" situando toda elaboración retórica y el argumento práctico sobre la génesis de la acción moral en el interior del mundo de la máscara mala, siendo así "desenmascarado". Se puede entender la moral en Nietzsche, según Vattimo, como autoescisión del hombre. Y la autoescisión del hombre como resultado de su condición social e históricamente situada. Semejante a la internalización freudiana, la "voz de la conciencia" no es sino *"la presencia en nosotros de la autoridad de la comunidad en que vivimos"*. Moralidad es instinto de rebaño. E instinto aquí es social e históricamente modificable; supervivencia en nosotros mismos de reglas y valores de nuestra comunidad actuando, tanto para disminuir los conflictos, como también, eventualmente, para generarlos cuando se tornan anacrónicos por relación con las exigencias más recientes.

No hay imperativos categóricos para Nietzsche. Todos los imperativos son hipotéticos. Incluso la noción de egoísmo se presenta como una construcción *"(...) la destrucción general de la noción del yo, cuyo preludio hemos visto en la problematización reconocida a la noción de egoísmo"*<sup>157</sup>. Pensar, por tanto, una *"sociedad originaria"* en la cual se contrapondrían impulsos individuales y prescripciones sociales es, como mínimo, problemático, cuando no claramente, una *"típica pretensión metafísica"*. Tales dificultades llevan a Nietzsche a percibir la imposibilidad de pensar con claridad lo más allá del sujeto, lo más allá de la moral, lo más allá del hombre, con los conceptos de la *ratio* platónico-cristiana.

Conceptos como Yo, bien, mal, instinto, utilidad están circular y

---

<sup>156</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989), p. 96.

<sup>157</sup> *Idem*, p. 99.

viciosamente fundados sobre sí mismos, salvo que nos acordemos de su "naturaleza" histórica, en el sentido de históricamente interpretados, conduciéndonos del círculo vicioso de la petición de principio al círculo hermenéutico de la precomprensión como horizonte fundamental de toda experiencia humana. A partir de aquí se explica el espíritu ascético como surgiendo a partir del conflicto entre prescripciones e impulsos pertenecientes a estratos diferentes de la personalidad del yo autodividido. No habiendo unidad sustancial y metafísica del yo, que se realizaría a través de la razón o conciencia como instancia superior de la personalidad, ya no podemos pensar más la moral según los viejos patrones del conflicto entre razón y emoción, y sí como autoescisión del yo.

Moral es, entonces, conflicto, escisión, división. La libertad deja de ser punto de referencia para las acciones morales. Las distinciones centrales entre altruísmo y egoísmo, bien y mal, yo y otro se tornan confusas (problemáticas) y las relaciones, que desde el punto de vista de la moral tradicional eran consideradas espurias, son ahora "naturales".<sup>158</sup> El análisis de los sentimientos morales lleva, por tanto, a:

- a) una visión de la moralidad que se presenta como alternativa a la de Kant y Schopenhauer a través de la recuperación de los fundamentos impulsivos, egoístas y utilitarios (vitales) de la moral que habían sido olvidados.
- b) la percepción de la ambigüedad y la paradoja de intentar sobrepasar la razón socrática y desenmascararla a través de sus propios conceptos.

*“La imposibilidad de delinear con más precisión este ideal de una moral del conocimiento indica que, por este camino, Nietzsche ha llegado a un límite, a un punto donde se le revela en el plano teórico la autonegación de la moral que el mundo moderno ya realiza de hecho en las relaciones sociales”*<sup>159</sup>.

## 1.7. Metafísica y violencia

Si para Nietzsche la creencia schopenhaueriana y kantiana en el

---

<sup>158</sup> Aquí Vattimo se refiere a las conexiones ya percibidas por Novalis entre "voluptuosidad, religión y crueldad". VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 101.

<sup>159</sup> *Idem*, p. 102.

carácter inexplicable de la moral no se sustentan, naturalmente que no se mantienen tampoco los principios últimos sobre los cuales esta creencia se basaba. La crítica a la moral se torna crítica general a la metafísica en la cual se basa el orden social y se retroalimenta la propia moral. Es el proceso de autonomización del universo simbólico. Si la moral se fundamenta en el placer; si, como define Nietzsche en *Humano, demasiado humano*, el placer es la "*sensación del propio poder, de la propia fuerte excitación (MA, 104)*"<sup>160</sup> y si sabemos que el placer es, a su vez, estímulo interpretado y, por tanto, sujeto a determinaciones historicosociales, entonces nos confrontamos con el concepto de necesidad de seguridad.

El mimetismo en los animales sirve a esta necesidad básica y las acciones morales también, al tornarnos reconocidos y aceptados por nuestro grupo social, instigando en nosotros el "instinto de rebaño". El sentido de la verdad es el sentido mimético que llena la necesidad de seguridad. Al observar los efectos que causamos en nuestros pares aprendemos a objetivarnos bajo la perspectiva social del otro. Se establece una conexión fundamental entre objetivos prácticos (seguridad, aceptación grupal) y actitudes teoréticas (objetividad, verdad, bondad). Si en la sociedad industrial, desde el punto de vista de las relaciones sociales, la moral y los principios metafísicos, tradicionales fundamentos de esta moral, se tornan desacreditados, entonces, el resultado es una mudanza en la forma de vida. Esa mudanza puede trasvalorar nuestros antiguos valores llevándonos, tal vez, a la propia filosofía nietzschiana.

*“Durante la mayor parte del pasado el hombre ha crecido en el miedo, y toda existencia soportable ha comenzado con la "sensación de seguridad"; todo esto sigue actuando ahora en los pensadores. Pero apenas disminuye la "peligrosidad" exterior de la existencia, nace también un deseo de inseguridad, de horizontes indeterminados... Es el temor vinculado con la existencia primitiva el motivo por la que los filósofos insisten con tanta frecuencia sobre la conservación (del ego o de la especie) y la consideran como un principio”*<sup>161</sup>.

La metafísica platonicocristiana se desenmascara, por lo tanto, como siendo debida a la necesidad de seguridad, al miedo primitivo de los peligros e inseguridades de la vida en los tiempos antiguos. El conocimiento de las causas propuesto por Aristóteles como modelo para la metafísica occidental es fundamental para la adquisición de seguridad y

<sup>160</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 104.

<sup>161</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 105.

control sobre los "peligros" de la vida. A través de la moral y de la metafísica en la lectura genealógica es como se percibe la inseguridad y la situación de miedo y violencia que las originaron. *Humano, demasiado humano* revela el nexo entre metafísica y busca de seguridad y consuelo ante una situación originalmente repleta de amenazas y de violencia.

En la estela de la lógica del nihilismo, paradójicamente, la metafísica se impone como un acto de violencia aseguradora. La metafísica, sin embargo, no puede alimentar toda la seguridad prometida. La promesa de racionalidad finalista del sistema racional socrático no se hace acompañar del dominio racional completo del propio individuo sobre sí. De esta manera, la violencia y la inseguridad jamás son totalmente superadas, y aunque la metafísica tienda siempre a tornarse anacrónica también tiende a persistir por cuanto la inseguridad frente al miedo y la muerte no es posible de ser enteramente anulada. La propia actitud nietzschiana de recusación e intento de sobrepasar la metafísica exige una decisión "violenta".

*“Un pensamiento ya no metafísico no exige sólo que las condiciones de vida de la naturaleza no sean precarias e inseguras como las de la humanidad primitiva; es preciso que, de estas nuevas condiciones, madure verdaderamente una humanidad diversa, adecuada a la nueva situación”*<sup>162</sup>.

La pérdida progresiva de la relativa autonomía del mundo de los símbolos frente a las necesidades de la producción genera, ella misma, otra modalidad de símbolos (expresando nuevas relaciones de producción) que pasan a requerir un nuevo coeficiente de autonomía, siempre en la prosecución de la seguridad y del final del miedo a la muerte. En ese sentido, el hombre de la sociedad industrializada del siglo XIX e incluso el hombre de hoy, de la sociedad de la tecnociencia, es metafísico.

*“Sólo un hombre que ha crecido en el temor a la muerte, temor que la moral y la metafísica quieren mitigar pero que al mismo tiempo contribuyen a mantener y desarrollar, puede desear con tal ansia la ganancia, el éxito, o incluso sólo el dominio cognoscitivo del mundo”*<sup>163</sup>.

---

<sup>162</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 104, p. 107.

<sup>163</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989).p. 108.

Para que un hombre posmetafísico pueda surgir, es fundamental un esfuerzo en el sentido de reeducar sus actitudes básicas frente a la naturaleza, la vida y la muerte. La religión que, para Nietzsche, es *"la representación de la estructura de la metafísica en su forma más inmediata y evidente"*<sup>164</sup>, expresa un intento contradictorio y vulgar de ascender a una totalidad de sentido de la que el Dios trascendente sería el nombre que al mismo tiempo que afirma tal totalidad niega su pose racional individual. Como una religión sustituta,<sup>165</sup> la ciencia visaría como método de trabajo colectivo e histórico, garantizar la totalidad de sentido como principio de la propia investigación científica, al mismo tiempo que no alimenta las ilusiones individuales de abarcar la totalidad del proceso. Por lo demás, es dudoso (debido a nuestras "limitaciones morales" y metafísicas) que la utilización del método científico pueda liberar el hombre de la visión violenta e individualista del conocimiento condicionada por el miedo a la muerte.

La civilización superior consigue como los griegos, elaborar de forma artística y pluralista incluso los elementos oscuros y los instintos violentos. Y eso sería el signo de su superioridad moral. Por eso, la civilización no pretendería, en tanto que saludable, reducir todo a un principio único como lo hace la metafísica socrático-cristiana. Los puntos fundamentales de la reducción a la unidad realizada por la metafísica se restringirían a la afirmación gnoseológica y moral de los conceptos de sustancia y libertad. Ambos son, para Nietzsche, "errores fundamentales" que el organismo comete en sus relaciones con el ambiente. A través del concepto de sustancia se afirma la peremptoriedad y la estabilidad contrarias a la provisoriedad e inestabilidad del propio organismo. Con el concepto de libertad se niegan los nexos de los estados internos y los consideran como resultado de la voluntad movible del organismo. Tenemos entonces los puntos de referencia de un mundo estable en el cual se mueve un organismo consciente, uno (en el yo) y libre.

Si, por el pensamiento genealógico, se demuestran las bases humanas no libres y milagrosas de la moral, por el pensamiento científico tomamos conciencia de *"una exigencia opuesta, de horizontes más libres e indeterminados"*<sup>166</sup>. La necesidad de seguridad se transforma en necesidad de fundamento metafísico a través de principios, considerados por Nietzsche como un acto de violencia para que se pueda poner fin a una situación de violencia.

*"La fundación, por lo que se refiere al mundo exterior, el  
"no yo" de las filosofías idealistas, se alcanza mediante el*

---

<sup>164</sup> *Idem*, p. 109.

<sup>165</sup> *Idem*, Ver nota 4 de la p. 110

<sup>166</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p.111.

*concepto de sustancia; por lo que se refiere, en cambio, al mundo más cambiante, para nuestra observación, de los estados interiores del sujeto, queda asegurada por la noción de libertad”.*<sup>167</sup>

Si la visión metafísica concibe el mundo según hechos aislados y discontinuos, Nietzsche propone lo dionisiaco como la forma de presentación del carácter continuo de la vida y de lo "real". A la idea de libertad se sigue la de responsabilidad en la constitución de un mundo reglado por el derecho y por la idea de justicia punitiva, valor, norma y expectativas. La metafísica nacida de la moral se vuelve sobre ésta y la constituye. El mundo simbólico tiende a adquirir autonomía sobre el mundo vital del cual se origina. La violencia metafísica se impone como fundamento gnoseológico y como libertad y responsabilidad en el plano éticosocial.

*“Que la negociación nietzscheana de la libertad debe entenderse ante todo como negociación del instinto metafísico de la fundación, que se halla en su base, queda confirmado por el hecho de que Nietzsche está muy lejos de sostener, contra la tesis de la libertad de la volición, lo que él llama el "fatalismo turco", es decir, un puro determinismo mecanicista”*<sup>168</sup>.

El destino, observa Vattimo, se contrapone a la libertad retirando cualquier esperanza de resistencia contra su poder mayor. Sin embargo, el límite de lo pensable en el marco del pensamiento metafísico, reduce el propio fatalismo<sup>169</sup> al absurdo al exponerlo como *"una continuidad no fragmentable del devenir"*<sup>170</sup>. Se refuta, de este modo, el mecanicismo juntamente con su par metafísico: la libertad. ¿Cómo Nietzsche busca salir de ese marco de referencia metafísica? La respuesta está en la radicalización nihilista a la que la propia lógica del pensamiento metafísico tiende a conducirnos por autonegación de sus propias y "absurdas" tesis. La consumación de esa circularidad vertiginosa a la que la lógica nihilista de la metafísica lleva sucederá en el eterno retorno que paradójicamente pretende sobrepasarla.

El permanente movimiento de autonegación, postulada como fin y superación, hace que la inseguridad que la metafísica pretendía vencer, se mantenga y se desarrolle por sí misma. Mala conciencia es el resultado de

---

<sup>167</sup> *Idem*, p. 112.

<sup>168</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). 113.

<sup>169</sup> *Idem*, Ver sobre el "fatalismo turco". p. 113.

<sup>170</sup> *Idem*, p. 114.



esa circularidad vertiginosa del pensamiento metafísico/nihilista que se enreda en la inseguridad y en la violencia contra las que los propios "errores simétricos" de las nociones metafísicas de libertad, responsabilidad, mecanicismo, fatalismo etc. fueron creados. De ese modo, estamos siempre dentro de un inevitable marco metafísico pues o bien lo elegimos o bien lo eligen por nosotros. Ser sabio en medio de la paradoja de ese círculo inescapable sería superar el sentimiento de vergüenza, de culpa, de resentimiento y de venganza característicos del hombre metafísico, y convalecer de una enfermedad insuperable: los errores metafísicos. El recuerdo de Kant y de la dialéctica trascendental es, aquí, irrecusable. La religión y el arte se insertan en ese marco teórico bastante hegeliano<sup>171</sup>. Conforme afirma Vattimo,

*“Se puede decir que religión y arte son modos en que la metafísica se manifiesta antes de formularse en proposiciones y construcciones filosóficas sistemáticas; son los primeros modos de satisfacer la necesidad de seguridad y la exigencia de fundación”*<sup>172</sup>.

La religión, siguiendo en ese punto la estela del pensamiento positivista, se origina de la misma necesidad de seguridad y dominio sobre la naturaleza en una época en la que la ciencia y la técnica aún no se habían desarrollado. Búsqueda de seguridad es búsqueda de significado, explicación, razón y sentido del mundo y de la vida. La teoría del significado como virtud tranquilizadora adquiere su mayor alcance en Zaratustra y su doctrina del eterno retorno. El carácter emocional de la religión, la vuelve también capaz de hacer la vida más soportable, menos tediosa, al dramatizar la vida interior y cotidiana a través de mitos como el del “enemigo interior” que, representando nuestros vicios, nos convoca a una lucha continua por la afirmación de ideales ascéticos. La autonomía relativa de lo simbólico se manifiesta siempre como alienación y mala conciencia<sup>173</sup> y, una vez más, paradójicamente, ambas intensifican la voluntad de poder.

---

<sup>171</sup> HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. (1991).

<sup>172</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*, (1989). p.116.

<sup>173</sup> "La mala conciencia es, en cierto modo, el producto último y paradójico de toda esta construcción moral-metafísica que se ha originado de la necesidad de seguridad: se puede decir que con ella el círculo se cierra, en el sentido de que la inseguridad originaria del hombre del mundo socrático se halla con que ha puesto en acción una serie de aparatos práctico-conceptuales (todos absorbibles en el concepto metafísico de la fundación), que conducen por fin a la mala conciencia como modo de ser permanente del hombre que a ellos se confía". VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 115.

## 1.8. El arte y la buena voluntad de máscara

Para Nietzsche y también para Vattimo la reflexión sobre el arte, en el itinerario del desenmascaramiento de las estructuras metafísicas de la *ratio* socrática, es de la mayor importancia. Incluso considerando el arte parte de esta estructura de sentido que, de la misma manera que la religión y la metafísica, es creado con la función de tranquilizar y dar seguridad, y que termina por perpetuar la inseguridad, para Nietzsche y para Vattimo adquiere un papel especial al relacionarlo con el modo de ser de la voluntad de poder. Si Nietzsche percibe, al romper con Wagner, la imposibilidad emancipatoria de la estética en relación al mundo de la decadencia de la metafísica platónico-cristiana, también considera el papel especial que desempeña el arte como posibilidad de evasión del mundo de la decadencia.

El arte, como la religión, son consideradas como formas del pasado listas para ser celebradas en breve como las "*fiestas de la memoria*". Vattimo afirma que en Nietzsche el ocaso del arte se debe, sobre todo a su vínculo con la religión en tanto que representación sensible de sus contenidos. La concepción metafísica del arte como reveladora de un mundo sobrenatural esencial, trascendente y eterno es indisoluble de la tradición estética del Occidente.

*“En virtud de todos estos presupuestos metafísicos, además de los contenidos religiosos y mitológicos de que se nutre, el arte puede satisfacer, en un mundo para el que la religión ya es cosa del pasado, las exigencias emotivas y sentimentales que en una época satisfacía la religión...”*<sup>174</sup>.

El propio artista estaba preso de una psicología sobrepasada al concebirse como un niño que juega y al jugar satisface las mismas exigencias sentimentales de seguridad ligadas a la religión. ¿Es posible una concepción de arte que no comparta los presupuestos metafísicos de la estabilidad del ser y, así, perpetúe el miedo y la inseguridad de los cuales originalmente pretendían liberarnos? Para Nietzsche hay una forma de tranquilizar que es propia del arte y escapa al redil de los tradicionales miedos y consuelos metafísicos. Él la denomina la "*alegría de los esclavos en las saturnales*", el placer absurdo de escapar de la necesidad y del conformismo de la experiencia objetivadora, por inversión de la tensión de la vida. Lo cómico y la risa sobrepasan, por momentos, los principios y las leyes que la *ratio* socrática impone a la realidad. La inversión absurda del orden corriente de la realidad es una línea común a las concepciones del

---

<sup>174</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*, (1989), p.122.

arte de vanguardia del siglo XX y elemento tranquilizador no metafísico del arte. Sin embargo, ese gusto por lo absurdo es, todavía, alivio pasajero del esclavo que ayuda a perpetuar la esclavitud. El arte, en época de trabajo, tiende a morir por falta de espacio y ocio creativo, tornándose periférico y no esencial.

*“Estos límites de la perifericidad, momentaneidad, especialización y limitación de la experiencia estética que, en una vida cada vez más vulgar y anestésica tiende a perder todo significado, representan uno de los aspectos relevantes de la supresión de la relativa autonomía de lo simbólico en la sociedad de la ratio desplegada...”<sup>175</sup>.*

El arte, para sobrevivir, tiene que producir emociones fuertes y rebajarse, de este modo, a las exigencias sensibles inmediatas funcionalizándose y tornándose pura recreación y espectáculo con la función de renovar, recuperar y reproducir la fuerza de trabajo. En tanto que esfera simbólica, aunque el arte tienda a perder la autonomía frente a las necesidades de reproducción de la fuerza de trabajo, el arte conserva esa autonomía más que las otras formas simbólicas más colonizadas por la *ratio* socrática. Esa mayor autonomía del arte imita la continuidad dionisiaca que afronta los límites y discontinuidades impuestos por las reglas sociales y morales, dándolas un significado liberador al invertir o mostrar, a través de sus formas, lo absurdo de lo cotidiano y las exigencias prácticas de la forma de vida de la *ratio* socrática.

*“Por otra parte, la alegría del esclavo en las saturnales no puede ignorar la alegría dionisiaca del hombre griego que se transformaba en Sátiro y en seguidor de Dionisio recuperando así una condición "natural" que hacía detener las distinciones sociales, las sacras leyes de la familia y del Estado, todo el aparato apolíneo de la sociedad de la ratio. El arte cumple aún hoy su función, aunque se encuentre ya degenerado y ensombrecido, justamente en cuanto conserva algo dionisiaco”<sup>176</sup>.*

Incluso el arte estando ligado a la razón metafísica, si la metafísica es vista conscientemente como arte y pierde la funcionalidad violenta del dominio, readquiere autonomía como buena voluntad de

---

<sup>175</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 126.

<sup>176</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 127.

máscara<sup>177</sup>. En la Gaya Ciencia, Nietzsche nos advierte: *"En cuanto fenómeno estético, la existencia nos resulta aún soportable"* al funcionar como superación irónica de la contraposición entre lo verdadero y lo falso. El arte adquiere un valor mayor que el mero consuelo y que la ayuda a la conservación de la forma de vida metafísica. El espíritu superador del héroe y la ironía del payaso se funden y rien frente a la seriedad y la honestidad (impulso a la verdad y al conocimiento que, en este momento, va más allá del impulso a la verdad) de la racionalidad apolínea. Se expone el carácter de ficción y mentira inherente al conocimiento; en otras palabras, se expone el elemento estético dionisiaco inherente al cognitivo apolíneo. El concepto de buena voluntad de apariencia realiza el itinerario nietzschiano conduciéndonos a Zarathustra y a su doctrina del eterno retorno. El ocaso del arte en Nietzsche, nos dice Vattimo, no es anuncio de muerte definitiva. Es cuando el ave fénix se va quedando gris cuando anuncia su renacimiento más viva que nunca.

*"En el arte, dicho con otras palabras, se manifiesta del modo más notable la resistencia que, en su relativa autonomía, el mundo de los símbolos opone a su reducción total en el plano de las exigencias prácticas inmediatas, reducción con la que se identifica el fin de la metafísica. (...) Pero aquí ya resulta claro que no puede tratarse de un hecho que se refiera "al arte de las obras de arte"(...) "<sup>178</sup> [que no es sino consuelo y conservación].*

### 1.9. Del desenmascaramiento a la genealogía

El impulso de saber representa, cuando se desarrolla como buena voluntad de apariencia, lo dionisiaco – movimiento de autonomía de lo simbólico que no acepta pasivamente su funcionalización y se dirige, incluso, contra las necesidades prácticas de la vida en sociedad. Este proceso nihilista de autonegación de la metafísica, en cuanto contenido, desenmascara, al final, a sí mismo en tanto que método de pensamiento. La búsqueda metafísica del conocimiento y de la certeza produce el impulso a la verdad conduciendo, así, a la búsqueda del fundamento que culmina en la imposibilidad del fundamento último, y desenmascarando, así, sus contenidos y el propio método fundacionista. La conciencia de esa odisea del pensamiento es el nihilismo, aprehendido aquí con el nombre de buena

---

<sup>177</sup> *Idem*, p.127 e 128.

<sup>178</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 129.

voluntad de apariencia y máscara que ofrece a Nietzsche el método genealógico en contraposición al fundacionismo de la metafísica. En líneas generales el método de la genealogía se delinea ya en el aforismo de *Humano, demasiado humano*. El método genealógico procura "(...) *gradual y progresivamente, aclarar la historia del nacimiento de ese mundo como representación: y elevarnos, al menos durante algunos momentos por encima de todo el proceso*"<sup>179</sup>. A través de él se descubre que la pasión por la fundación (la voluntad de verdad) opone al "mundo aparente" un mundo verdadero como *razón suficiente* o esencia de él.

Cuando Nietzsche afirma la procesualidad y el carácter de devenir del mundo, el fundamento de la distinción entre apariencia y esencia se pierde en la incapacidad de remontar todos los momentos de la apariencia. Vattimo apunta, en este mismo impulso metafísico, la certeza, el fundamento, la verdad, el presupuesto estético-metafísico que considera el mundo como acabado y finito según la autoría de un Dios comediante<sup>180</sup>. Si el mundo es, así, devenir de apariencias inagotables, herencia de ficciones y fantasías, tela inagotable de interpretaciones, ¿se puede encontrar, entonces, una razón suficiente para él? Lo podemos encontrar sólo si entendemos el devenir de las apariencias como

“(...) *un sistema de interrelaciones que excluye toda contraposición rígida entre objeto y sujeto, ya que para establecer esta contraposición sería preciso que se fijaran al menos los límites – obviamente estables – entre dos mundos o aspectos del ser.*”<sup>181</sup>

Se esclarece aquí el concepto de genealogía, no como historia del origen del mundo como representación, sino de su tornarse. La teoría del significado pasa a ser el conjunto de nuestra herencia cultural de las interpretaciones de las cuales provenimos, tesoro y sustancia de nuestra humanidad<sup>182</sup>. Destruir esos errores sería lo mismo que destruir nuestra herencia cultural. Por eso, cabe a nuestro pensamiento la tarea más amena de, por el momento, hacernos conscientes (apolíneamente, diríamos) de todo ese proceso. No se debe pensar darwinísticamente, dice Vattimo, que la reducción de los errores/ficciones metafísicas a su función vital sea la finalidad propuesta por Nietzsche<sup>183</sup>. Se desarrolla aquí, la concepción del

<sup>179</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 133.

<sup>180</sup> *Ibidem*, p.134..

<sup>181</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 134.

<sup>182</sup> *Idem*, p. 134 e 135.

<sup>183</sup> "La idea de que la funcionalidad de una proposición sea, de algún modo, la medida de su verdad es, más bien, uno de los paralogismos de los que precisamente la búsqueda genealógica debe liberarnos."

"espíritu libre" como aquel que, aún siendo débil e inestable social y moralmente, es no obstante más susceptible a reconocer los errores<sup>184</sup> pudiendo así innovar y llevarnos a lo diferente y al progreso intelectual a través del reconocimiento de la diversidad de las máscaras<sup>185</sup>. El objetivo no es presentar el método genealógico como crítica o refutación. El método genealógico se presenta como un evento que nos permite establecer una nueva forma de vida para la cual el nexo entre vida y error permanece consciente y, por tanto, libre de la enfermedad de las cadenas.

El *temperamento* más adecuado a esa forma de vida alternativa sería el temperamento alegre e irónico del que sea capaz de vivir y reír alegremente. Otros aspectos de esa nueva forma de vida facilitada por el pensamiento genealógico enfatizado por la lectura de Vattimo es la disminución de la violencia a la que nos llevan las pasiones (el temor, la culpa, la responsabilidad) inconscientes de que sus fundamentos son ficticios. La vida emotiva transcurrirá lejos de las angustias y temores generados por la moral platónico-cristiana que nos conducen a las pasiones violentas. La doctrina del *eterno retorno* y del *Übermensch* expondrá, de forma más clara, el tenor de la vida afectiva, de acuerdo con ese nuevo modo de vida. Vattimo presenta el tema fundamental de su lectura de Nietzsche al afirmar que el sentido último del ocaso de la metafísica en el nuevo modo de pensamiento genealógico es la liberación de lo simbólico, tema perseguido desde el origen de la tragedia. En este momento, la liberación se presenta en las figuras de la risa, de la danza, de la ironía y de la comedia. El gusto por la risa y el espectáculo, el ocio, el juego<sup>186</sup> y el entretenimiento encuentran terreno fértil en las clases menos favorecidas socialmente, que siempre fueron obligadas a adaptarse a las condiciones más adversas y que buscan en este espíritu ligero de la comedia y del entretenimiento liberarse de la funcionalidad vital de la *ratio* socrática, encarando la real excepcionalidad de la situación humana y su inseguridad vital<sup>187</sup>.

Fuera de las oposiciones metafísicas lo real rehuye con su variedad y multiplicidad. El pensamiento genealógico al producir el pleno conocimiento del origen aumenta su insignificancia. La pasión por el origen y por la salvación es la pasión metafísica por el fundamento y por la

---

"(...) el mundo entretejido de estos errores constituye toda nuestra riqueza, no sólo por cuanto asegura nuestras posibilidades de existencia, sino porque es la sustancia de nuestra vida espiritual, de nuestra conciencia". VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*, (1989). p.134-135.

<sup>184</sup> "El error ha hecho al hombre" (MA 29). VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*, (1989), p. 138.

<sup>185</sup> "Si no se reduce, pues, a ninguna forma de utilitarismo o de fe en el "progreso", el descubrimiento de la necesidad del error debe entenderse muy radicalmente como descubrimiento, por un lado, de su inevitabilidad básica, y por el otro, de la riqueza de los desarrollos a que da lugar." VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*, (1989). p. 137.

<sup>186</sup> GADAMER, H.Georg. *A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa*. (1985).

<sup>187</sup> Ideal griego representado por Ulises con su proverbial astucia.

verdad al pretender garantizarnos seguridad en un mundo, de hecho, inseguro. Esta pasión es sustituida por el "amor por la superficie de las cosas", por lo cotidiano. Para Vattimo, Nietzsche busca precisar una condición objetiva para el tránsito a la nueva forma de vida propuesta por el pensamiento genealógico. Tal condición ya anunciada en la *Gaya Ciencia* y en *Aurora* es el anuncio de la muerte de Dios. Es un evento que ocurre en nuestra civilización transformándola. A pesar de que la mayoría no tenga plenamente la conciencia de lo ocurrido, son los hombres, los creyentes, en busca de la verdad, quienes por el impulso de su veracidad lo matan.

*“Con la muerte de Dios, el mundo mismo del hombre resulta modificado radicalmente. No se trata sólo de sentirse libre, sino de serlo. Y Dios era la suprema condición objetiva de la no libertad, la sanción de todos los anquilosamientos de la máscara mala, la personificación de la función terrorista de la cosa en sí”*<sup>188</sup>.

Se niega el Dios de las garantías externas, de la subordinación a los imperativos de la *ratio* socrática. Con él, muere la violencia de la moral y de la metafísica platónico-cristiana y, en ese sentido, es un acontecimiento objetivo que, sin embargo, sólo será comprendido con el tiempo. *“La sombra que Dios sigue proyectando sobre el mundo es una permanente tendencia a divinizar la naturaleza de varios modos (...)”*<sup>189</sup>. Sólo nos libraremos de esa sombra con la recuperación del conocimiento histórico-genealógico restaurando la libertad de lo simbólico en su potencia metaforizante y dionisiaca propia del comediante y del artista que sueña, sabiendo que sueña.<sup>190</sup>

*“El espíritu libre es un viajero del mundo de los símbolos, que no se dirige, sin embargo, a una meta final, porque no existe, y, sobre todo, con su existencia, paradójicamente privaría de sentido a cualquier itinerario. Los espíritus libres que tienen conciencia de esto buscan una "filosofía del mañana”*<sup>191</sup>.

Vattimo contempla la destrucción nietzschiana de la

<sup>188</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 148.

<sup>189</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>190</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p.150.

Nota 18.

<sup>191</sup> *Idem*, p. 151.

reconstrucción fenomenológica en el sentido hegeliano del regreso del espíritu a sí mismo<sup>192</sup> (*Geborgenheit*) y sus presupuestos metafísicos y teológicos a partir del itinerario de desenmascaramiento del desenmascaramiento llevado a cabo por el método genealógico.

### 1.10 La enfermedad de las cadenas y la alegoría

Vattimo coloca la propuesta genealógica como el problema del estatuto del pensamiento genealógico para una humanidad nueva. Termina el periodo medio de la obra de Nietzsche, inaugurado con *Humano, demasiado humano*. Para Vattimo, Nietzsche no se satisface con el pensamiento genealógico como aquel que es suficiente para que nos elevemos, por instantes, por encima del mundo de la máscara mala, en una experiencia excepcional que, al final, ayuda a mantener la estructura fundamental de la *ratio* socrática. El impulso dionisiaco quiere el dominio de la vida como un todo. No quiere el papel de mero consuelo para tornar soportables las exigencias de la vida, tal como la concibe en el mundo dominado por la *ratio* socrática. Él ahora cobra la autonomía plena de lo simbólico que encerró su ciclo paradójico en el impluso de conocimiento que ha llevado al hombre a reconocer el sin fundamento del fundamento, el desenmascaramiento del desenmascaramiento metafísico de la esencia por detrás de la apariencia.

El hombre de espíritu libre no cumple las expectativas sociales; es disfuncional y marginal frente a los imperativos metafísicos y morales. Sin embargo, su capacidad innovadora no se agota en su condición de excepcionalidad. Tal y como sostiene Vattimo, también el hombre religioso *kierkegaardiano*<sup>193</sup> para quien la negatividad radical de la experiencia de lo divino lo mantiene elevado, momentáneamente, por sobre el mundo de las reglas y convenciones sociales en el más allá eterno. Nietzsche no puede aceptar tal salida, pues, para él, es exactamente la mezcla de platonismo y cristianismo lo que, contrariamente a su función original, perpetúa la inseguridad al esclerotizar las máscaras y ficciones, en máscaras de un sólo rostro.

La cuestión del carácter de excepción del espíritu libre es resaltada, en la lectura de Vattimo, mucho más por su aspecto cualitativo que cuantitativo. Lo más importante no es la discusión de la posibilidad o no, de la realización de una civilización destituida de alguna forma de moral metafísica, de convenciones, de metáforas canonizadas que se olvidaron como tales – que reprimen y a través de sus potencias

---

<sup>192</sup> HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. (1991).

<sup>193</sup> KIERKEGAARD, Sören. *Diário de um sedutor*. (1979)



eternizantes creadas para mitigar el temor y la violencia acaban perpetuándolas. Las formas de las virtudes morales y religiosas producidas en el cuadro de la *ratio* socrática son relacionadas explícitamente por Nietzsche con el imperativo categórico, como una forma de secularización de los patrones metafísicos que los adecuan a la función social de dominio en la sociedad de la organización total desarrollada sobre los imperativos del libre cambio y de la tecnociencia<sup>194</sup>. El problema mayor del hombre genealógico es, por lo tanto, cualitativo y se liga a la cuestión de la violencia. Vattimo explicita su interpretación al afirmar que: *"Se puede decir que el problema de todos los escritos de Nietzsche, a partir de Zarathustra, es éste; la posibilidad de un hombre que se libere radical y totalmente del clima de violencia testimoniado y mantenido por la metafísica"*<sup>195</sup>. El conocimiento genealógico por sí sólo no es lo bastante para una tan radical liberación, por ser reactivo y dialéctico<sup>196</sup> porque se basa en la disolubilidad y autonegación de la metafísica. El itinerario seguido en el periodo medio de *Humano, demasiado humano* hasta la *Gaya Ciencia* no es suficiente, pues, para garantizar una visión clara sobre el nuevo tipo de hombre libre que debe nacer.

Sólo Zarathustra, en las palabras de Vattimo,

*"(...) parece escapar a la lógica "dialéctica" que, no obstante, rige y domina toda otra formulación de la doctrina del ultra hombre y esto, sin embargo, al precio de presentarse como un "poema" o directamente como un anuncio de tipo religioso, radicalmente diferente, en el estilo de las otras obras de Nietzsche y también aparentemente alejado de aquel rigor del conocimiento puro que Nietzsche parece pretender de sí mismo y de los otros en el esfuerzo de desenmascarar a la metafísica en sus varias formas"*<sup>197</sup>.

Ese punto es fundamental para la tesis aquí defendida, porque, según pienso, intentando escapar de la lógica dialéctica es como Vattimo la conecta explícitamente a la relación amo-esclavo<sup>198</sup> (considerada constitutiva en Hegel), el nuevo estilo literario-alegórico y profético en el cual es redigido *Zarathustra*. Esas características formales que Nietzsche

<sup>194</sup> "(...) la moral se identifica totalmente con las exigencias impuestas por la sociedad, que a través de la costumbre y de la herencia se han interiorizado como imperativos incondicionados. El mal es solamente la excepción y la desviación de la norma social, por eso es fuerza positiva y ennoblecedora". VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*, (1989). p. 158.

<sup>195</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 15.

<sup>196</sup> LIMA, Cirne. *Dialéctica y recursividad*. (2004).

<sup>197</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 159-160.

<sup>198</sup> HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. (1991).

comparte con la vanguardia artística (Kafka<sup>199</sup>, Joyce<sup>200</sup>, Becket<sup>201</sup> etc.) y que dan el tono de Zaratustra representan el supremo esfuerzo nietzschiano para liberarse de la gramática, del lenguaje dominador y violento de la *ratio* socrática. Todo el desarrollo posterior de la obra vattiminiana estará marcado por este conflicto llamado por él, drama del intelectual burgués, por ser justamente el drama vivido por la vanguardia artística en nuestra época. La vanguardia echa mano de los conceptos, de la ironía, de la comedia, del lenguaje "gótico" de la alegoría y de la profecía poética, para expresar sus contenidos nuevos, inexpresibles en la gramática metafísica del lenguaje riguroso. Tal lenguaje gótico y experimental está sujeto, naturalmente, a equívocos y malentendidos en la interpretación de la obra de Nietzsche.

Aquello que se llamó un "ansioso impulso artístico-político" en los polémicos escritos de los últimos años de Nietzsche (*Crepúsculo de los ídolos*, *Anticristo*) es resultado de las dificultades de tratar, en el lenguaje riguroso de los conceptos filosóficos todavía presos de una gramática de dominación de las figuras metafísicas, los nuevos contenidos profetizados poéticamente en Zaratustra. El amago de la problemática filosófica de Nietzsche puede ser comprendido como la forma de tratar de la cuestión de *Züchtung* del niño, o educación del nuevo hombre no-metafísico (o superhombre) a fin de garantizar algún tipo de efectividad política a su pensamiento.

Idéntica dificultad se muestra en Vattimo envuelto en el mismo conflicto cuando en sus escritos *Más allá de la interpretación* y *La tentación del realismo* busca conferir una base filosófica conceptual más rigurosa a su hermenéutica que, al mismo tiempo, que la defendiera de las críticas usuales de relativismo, de irracionalismo, de trivialidad etc.), le garantizara cierto éxito práctico y alguna efectividad política. Ese drama del intelectual burgués, al que Nietzsche sigue adherido, se manifiesta en sus obras no historiográficas cuando intenta expresarse en un lenguaje conceptualmente más riguroso como, por ejemplo, en *La voluntad de poder*<sup>202</sup>. ¿Será posible realizar ese intento? "*¿No es el mismo Nietzsche quien nos enseña que sólo el espíritu prisionero está acostumbrado a identificar la verdad de una tesis con su éxito práctico?*"<sup>203</sup>

Justamente la búsqueda de la efectividad política y práctica es la que, como nos dice el propio Vattimo, ha llevado a los equívocos y malentendidos de las interpretaciones marxistas y fascistas<sup>204</sup> de la obra

---

<sup>199</sup> KAFKA, Franz. *O processo*. (2003).

<sup>200</sup> ELLMANN, Richard. *James Joyce*. (1989).

<sup>201</sup> BECKET, Samuel. *Companhia*. (1982).

<sup>202</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 170.

<sup>203</sup> *Idem*, p. 167.

<sup>204</sup> Lucács y Baeumler entre otros. Ver nota 10 y 11 de VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989) p. 167.

nietzschiana. Y de igual manera, también Vattimo apunta que los equívocos ligados a esa desvaloración del lenguaje alegórico-poético con las interpretaciones, asociándolas a las posturas irracionalistas, serían debidas de la relación entre la obra del periodo maduro y su locura.

¿Hasta qué punto un modelo estético de sujeto posmetafísico puede ser justificado en términos conceptuales y rigurosos, prescindiendo de un modelo estilístico alegórico-poético, sin perder sus características verdaderamente dionisiacas y trasgresivas?<sup>205</sup>. Desde el punto de vista de estilo, el lenguaje alegórico de *Zaratustra* se justificaría por la *necesidad de prudencia* al diseminar un mensaje "para todos y para ninguno" en una *época de los individuos*; tiempo en el cual los espíritus libres son raros y la mayoría de nosotros sufre la enfermedad de las cadenas o, como mínimo, convalecemos de ella. Para una forma radicalmente heterogénea de la del sistema de la *ratio* socrática sería necesario un nuevo lenguaje no reducido a sus estructuras conceptuales ya viciadas. La necesidad de prudencia con relación al contenido del mensaje se justificaría frente a lo que Nietzsche interpretaba como el mayor error del cristianismo: su imprudencia en predicar la paz y el amor al prójimo al hombre conflictivo de la sociedad violenta, generada por la metafísica en el seno de la cual él mismo se interpreta.

Jesús, en la visión nietzschiana, fue un destructor de la moral. Amaba a los pecadores (o espíritus libres) porque estaban contra la lógica funcional de la *ratio* socrática y de las "virtudes" hipócritas del rebaño. Así se explica también, para Vattimo, la exaltación del "mal" que se encuentra en muchas obras de Nietzsche: exaltación de acciones contrarias a la virtud del rebaño. No se puede hablar a todos en una *época de los individuos*<sup>206</sup>. El rechazo a usar el lenguaje conceptual de la metafísica, que a través del itinerario del pensamiento genealógico trató de desenmascarar, es el rechazo del presupuesto metafísico de la evidencia y/o de la verdad como correspondencia<sup>207</sup>. La dificultad de escribir *Zaratustra* y *Más allá de la interpretación* ejemplifican la dificultad de salir del mundo de la metafísica y producir un espíritu libre de la enfermedad de las cadenas. El intento de encontrar otra solución diversa de la alegórica o profético-poética constituirá la motivación de Nietzsche en sus obras finales, y también de Vattimo, a lo largo de todo su esfuerzo teórico personal – el intento de ir más allá de la solución alegórica para esclarecer las características del nuevo hombre posmetafísico. Su opción es proponer la *"elaboración de una crítica radical de los modelos éticos de la burguesía y la prefiguración*

---

<sup>205</sup> Ver final de la nota 3 respecto de la interpretación de Klossowski sobre la relación de la experiencia de la enfermedad y la temática de la destrucción de la identidad que para nosotros es muy relevante.

<sup>206</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 161-162. Fragmento (WS 350).

<sup>207</sup> Adecuación de una proposición o acto de habla a un estado de cosas en el interior de una determinada forma de vida y su sistema de ficciones consagradas por el hábito y por la fe.

de modelos alternativos.”<sup>208</sup> Vattimo espera, a ejemplo de Nietzsche en *La voluntad de poder*, colocar en términos conceptuales rigurosos, cuanto sea posible, estas alegorías laberínticas y caóticas que nos conducen a las aventuras de la diferencia, vividas intensamente por el arte de vanguardia y que hoy puedan caber, por la propia historia efectual<sup>209</sup> (*wirkunggeschichte*), en el lenguaje teórico filosófico de una hermenéutica renovada. La cuestión permanece siendo si es posible ir más allá de la alegoría en la realización de un trabajo teórico, llevado a cabo por un proceso de clasificación a través de conceptos filosóficos, sin imponer al pensamiento la eternización de la enfermedad de las cadenas.

### 1.11 El eterno retorno y la decisión

Teniedo en cuenta esta problemática búsqueda de una expresión conceptual más rigurosa como característica de la filosofía, Vattimo procura esclarecer el sentido del nihilismo del eterno retorno y de la decisión en la formación del superhombre bajo la densa capa de alegoría de Zaratustra. El texto crucial que escoge para ilustrar este trabajo de hermenéutica filosófica es de los más oscuros de Zaratustra, y se titula "De la visión y del enigma". A la manera de Vattimo, lo vamos a transcribir en su totalidad, dada la importancia que tiene para el desarrollo de la tesis propuesta.

*"1 Cuando se corrió entre los marineros la voz de que Zaratustra se encontraba en el barco – pues al mismo tiempo que él, había subido a bordo un hombre que venía de las islas afortunadas – se produjo una gran curiosidad y expectación. Mas Zaratustra estuvo callado durante dos días, frío y sordo de tristeza, de modo que no respondía ni a las miradas ni a las preguntas. Al atardecer del segundo día, sin embargo, aunque todavía guardaba silencio, volvió a abrir sus oídos: pues había muchas cosas extrañas y peligrosas que oír en aquel barco. Que venía de lejos y que quería ir más lejos aún. Zaratustra era amigo, en efecto, de todos aquellos que realizan largos viajes y no les gusta vivir sin peligro. Y he aquí que, por fin, a fuerza de escuchar, su propia lengua se soltó y el hielo de su corazón se rompió: – entonces comenzó a hablar así:*

*'A vosotros los audaces buscadores e indagadores, y a quienquiera que alguna vez se haya lanzado con astutas velas a mares terribles, A vosotros los ebrios de enigmas, que gozáis con la luz del crepúsculo, cuyas almas son atraídas con flautas a todos los abismos laberínticos: – pues no queréis, con mano cobarde, seguir a tientas un hilo y que, allí donde podéis adivinar. Odiáis el deducir, –*

---

<sup>208</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 170.

<sup>209</sup> GADAMER, H.G. *Verdad y método*. (1998).

*A vosotros solos os cuento el enigma que he visto, – la visión del más solitario. –*

*Sombrío caminaba yo hace poco a través del crepúsculo de color de cadáver, – sombrío y duro, con los labios apretados. Pues más de un sol se había hundido en su ocaso para mí.*

*Un sendero que ascendía obstinado a través de pedregales, un sendero maligno, solitario, al que ya no alentaban ni hierbas ni matorrales: un sendero de montaña crujía bajo la obstinación de mi pie.*

*Avanzando mudo sobre el burlón crujido de los guijarros, aplastando la piedra que lo hacía resbalar: así se abría paso mi pie hacia arriba.*

*Hacia arriba: – a pesar del espíritu que de él tiraba hacia abajo, hacia el abismo, el espíritu de la pesadez, mi demonio y enemigo capital.*

*Hacia arriba: – aunque sobre mí iba sentado ese espíritu, mitad enano, mitad topo; paralítico: paralizante; dejando caer plomo en mi oído, pensamientos-gotas de plomo en mi cerebro.*

*"Oh Zaratustra, me susurraba burlonamente, silabeando las palabras, tú piedra de la sabiduría! Te has arrojado a tí mismo hacia arriba, mas toda piedra arrojada – tiene que caer!*

*Oh Zaratustra, tú piedra de la sabiduría, tú piedra de honda. ¡Tú destructor de estrellas! A tí mismo te has arrojado tan alto, – ¡mas toda piedra arrojada – tiene que caer!*

*Condenado a tí mismo, y a tu propia lapidación: oh Zaratustra, sí, lejos has lanzado la piedra, – ¡mas sobre tí caerá de nuevo!*

*Calló aquí el enano; y esto duró largo tiempo. Mas su silencio me oprimía; y cuando se está así entre dos, se está, en verdad, ¡más solitario que cuando se está solo!*

*Yo subía, subía, soñaba, pensaba, – mas todo me oprimía. Me asemejaba a un enfermo al que su terrible tormento le deja rendido, y a quien un sueño más terrible todavía vuelve a despertarle cuando acaba de dormirse. –*

*Pero hay algo en mí que yo llamo valor: hasta ahora éste ha matado en mí todo desaliento. Ese valor me hizo al fin detenerme y decir: "¡Enano! Tú! ¡O yo! –*

*El valor es, en efecto, el mejor matador, – el valor que ataca: pues todo ataque se hace a tambor batiente.*

*Pero el hombre es el animal más valeroso: por ello ha vencido a todos los animales. A tambor batiente ha vencido incluso todos los dolores; pero el dolor por el hombre es el dolor más profundo.*

*El valor mata incluso el vértigo junto a los abismos: ¡y en qué lugar no estaría el hombre junto a abismos! ¿El simple mirar no es – mirar abismos?*

*El valor es el mejor matador: el valor mata incluso la compasión. Pero la compasión es el abismo más profundo: cuanto el hombre hunde su mirada en la vida, otro tanto la hunde en el sufrimiento.*

*Pero el valor es el mejor matador, el valor que ataca: éste mata la muerte misma. Pues dice: ¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!·*

*En estas palabras. Sin embargo: hay mucho sonido de tambor batiente. Quien tenga oídos, oiga. –*

*2*

*"¡Alto! ¡Enano!, dije. ¡Yo! ¡O tú! Pero yo soy el más fuerte de los dos: – ¡tú no conoces mi pensamiento abismal! ¡Ése – no podrías soportarlo!" –*

*Entonces ocurrió algo que me dejó más ligero: pues el enano saltó de mi hombro. ¡El curioso! Y se puso en cuclillas sobre una piedra delante de mí. Cabalmente allí donde nos habíamos detenido había un portón.*

*"¡Mira ese portón! ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final.*

*Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante – es otra eternidad.*

*Se contraponen esos caminos: chocan derechamente de cabeza: – y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: 'Instante'.*

*Pero si alguien recorriese uno de ellos – cada vez y cada vez más lejos: ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente?" –*

*"Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo."*

*"¡Tú, espíritu de la pesadez, dije encolerizándome, no tomes las cosas tan a la ligera! ¡O te dejo en cuclillas ahí donde te encuentras, cojitranco! – ¡y yo te he subido hasta aquí!*

*¡Mira, continué diciendo, este instante! Desde este portón llamado Instante corre hacia atrás una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una eternidad.*

*Cada una de las cosas que pueden ocurrir, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que pueden ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber; transcurrido ya alguna vez?*

*Y si todo ha existido ya: ¿qué piensas tú, enano, de este instante? ¿No tendrá también este portón que haber existido ya?*

*¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras sí todas las cosas venideras? ¿Por tanto incluso a sí mismo?*

*Pues cada una de las cosas que pueden correr: ¡también por esa larga calle hacia adelante – tiene que volver a correr una vez más! –*

*Y esa araña se arrastra con lentitud a la luz de la luna. Y esa misma luz de la luna, y yo y tú, cuchicheando ambos junto a este portón, cuchicheando de cosas eternas – ¿no tenemos todos nosotras que haber existido ya?*

*– Y venir de nuevo y correr por aquella otra calle, hacia adelante, delante de nosotros, por esa larga, horrenda calle – ¿no tenemos que retornar*

*eternamente?” –*

*Así dije, con voz cada vez más queda; pues tenía miedo de mis propios pensamientos y del trasfondo de ellos, Entonces, de repente, oí aullar a un perro cerca.*

*¿Había oído yo alguna vez aullar así a un perro? Mi pensamiento corrió hacia atrás. ¡Sí! Cuando era niño, en remota infancia:*

*– Entonces oí aullar así a un perro. Y también lo vi, con el pelo erizado, la cabeza levantada, temblando, en la más silenciosa medianoche, cuando incluso los perros creen en fantasmas de tal modo que me dio lástima. Pues justo en aquel momento la luna llena, con un silencio de muerte, apareció por encima de la casa, justo en aquel momento se había detenido, un disco incandescente, – detenido sobre el techo plano, como sobre propiedad ajena: –*

*Esto exasperó entonces al perro: pues los perros creen en ladrones y fantasmas. Y cuando de nuevo volví a oírle aullar, de nuevo volvió a darme lástima.*

*¿A dónde se había ido ahora el enano? ¿Y el portón? ¿Y la araña? ¿Y todo el cuchicheo? ¿Había yo sonado, pues? ¿Me había despertado? De repente me encontré entre peñascos salvajes, solo, abandonado, en el más desierto claro de luna.*

*¡Pero allí yacía por tierra un hombre! ¡Y allí! El perro saltando, con el pelo erizado, gimiendo – ahora él me veía venir – y entonces aulló de nuevo, gritó: – ¿había yo oído alguna vez a un perro gritar así pidiendo socorro?*

*Y, en verdad, lo que vi no lo había visto nunca. Vi a un joven pastor retorciéndose, ahogándose, convulso, con el rostro descompuesto, de cuya boca colgaba una pesada serpiente negra.*

*¿Había visto yo alguna vez tanto asco y tanto lívido espanto en un solo rostro? Sin duda se había dormido. Y entonces la serpiente se deslizó en su garganta y se aferraba a ella mordiendo.*

*Mi mano tiró de la serpiente, tiró y tiró: – ¡en vano! No conseguí arrancarla de allí. Entonces se me escapó un grito: "¡Muerde! ¡Muerde!*

*¡Arráncale la cabeza! ¡Muerde!” – éste fue el grito que de mí se escapó, mi horror, mi odio, mi náusea, mi lástima, todas mis cosas buenas y malas gritaban en mí con un solo grito. –*

*¡Vosotros, hombres audaces que me rodeáis! ¡Vosotros, buscadores. Indagadores, y quienquiera de vosotros que se haya lanzado con velas astutas a mares inexplorados! ¡Vosotros, que gozáis con enigmas!*

*¡Resolvedme, pues, el enigma que yo contemplé entonces, interpretadme la visión del más solitario!*

*Pues fue una visión y una previsión: – ¿qué vi yo entonces en símbolo? ¿Y quién es el que algún día tiene que venir aún?*

*¿Quién es el pastor a quien la serpiente se le introdujo en la garganta?*

*¿Quién es el hombre a quien todas las cosas más pesadas, más negras, se le introducirán así en la garganta?*

*— Pero el pastor mordió, tal como se lo aconsejó mi grito: ¡dio un buen mordisco! Lejos de sí escupió la cabeza de la serpiente: — y se puso en pie de un salto. —*

*Ya no pastor, ya no hombre, — ¡un transfigurado, iluminado, que reía! ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él rió!*

*Oh hermanos míos, oí una risa que no era risa de hombre, — y ahora me devora una sed, un anhelo que nunca se aplaca.*

*Mi anhelo de esa risa me devora: ¡oh, cómo soporto el vivir aún! ¡Y cómo soportaría el morir ahora! —*

*Así habló Zaratustra*<sup>210</sup>.

La idea del eterno retorno, así como la de la muerte de Dios, expresión del nihilismo, se presentan en tanto que solución/cura para la enfermedad de las cadenas, como *"un momento decisivo en el desarrollo de su obra"*<sup>211</sup>. Es decisiva, también, porque rompe con el método dialéctico en la medida en que no se deduce de su aplicación. Tal idea nos remite a un experimento teórico-práctico cuyos efectos objetivados sólo son alcanzados cuando se reallizan. Es este carácter teórico-práctico el que, a veces, Vattimo compara al de las escrituras bíblicas, haciendo del Zaratustra una obra profética. Zaratustra viene a ser la cumbre del itinerario de desenmascaramiento de la metafísica (y, por lo tanto, donde se consuma el desenmascaramiento del desenmascaramiento), llevado a efecto en las obras del periodo medio.

Vattimo apunta en el párrafo de *Crepúsculo de los Dioses* que el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula si se le conexta con el periodo maduro de Zaratustra. Partiendo del platonismo, pasando por el cristianismo, por el kantismo y por el positivismo, el desenmascaramiento de la "idea" de un "mundo verdadero" contrapuesto a la de un "mundo aparente" pasa, en el mundo de la organización total, del pleno desarrollo de la metafísica platónico-cristiana para

*"(...) una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, una Idea que se ha vuelto inútil, superflua... (...) Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... No, ¡y al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente! (Mediodía: instante de la sombra más corta; final*

<sup>210</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989).p.176, 177, 178 y 179.

<sup>211</sup> *Idem*, p.171.



*del error más largo; punto culminante de la humanidad; incipit Zaratustra*<sup>212</sup>.

Zaratustra, pues, primero y ambiguamente como el poeta cómico-trágico que mata Dios, libera los símbolos, tomando plena conciencia de su naturaleza teatral y después, como el *pastor iluminado* que muerde la cabeza de la serpiente, realiza el punto de llegada del proceso de liberación de lo simbólico del que nace el espíritu libre, al mismo tiempo que marca el renacimiento del espíritu trágico. "*Trágico es el espíritu libre como libre afirmarse del impulso poético; trágico es Zaratustra como triunfo del impulso afirmativo*"<sup>213</sup>. Noción complementaria a la del eterno retorno es la del nihilismo con la cual se relaciona en el período de la madurez con mayor claridad que con las obras del período medio.

Vattimo define el nihilismo como la desvaloración de todos los valores supremos, de los criterios, de los significados, de las realidades sobre las cuales se constituía el pensamiento metafísico. En este caso, no se le debe entenderlo como idea o estructura metafísica de lo real. El nihilismo es anuncio alegórico-profético; es evento marcado por el anuncio de la *muerte de Dios* y por la doctrina de la *decisión del eterno retorno*. Vattimo afirma que el único elemento nuevo de Voluntad de poder con relación a Zaratustra es la conexión de la idea del nihilismo con la del eterno retorno. El eterno retorno, en conexión con el nihilismo, transformará, haciéndola más concreta, la liberación de lo simbólico que en las obras del período juvenil y medio, en las que todavía se mostraba problemático. El nihilismo pasivo-reactivo puede ser entendido como conciencia abismal de la necesidad del error, del engaño y de la ficción en un proceso sin finalidad y sin sentido. En su forma más negativa se puede concebir como "(...) *la existencia tal cual es, sin sentido ni finalidad, pero que vuelve inevitablemente, sin un final en la nada: el eterno retorno*"<sup>214</sup>. No debemos olvidarnos, sin embargo, de la lógica paradójica del nihilismo por cuanto, al alcanzar su extremo, pasa a una nueva condición de naturaleza ambigua, expresando su sentido positivo-activo. Es en ese sentido positivo-activo del nihilismo en el que debemos entender Zaratustra y la idea del eterno retorno.

Vattimo vuelve a su interpretación desde el referido capítulo que él tomó como hilo conductor para la comprensión de la obra. Dejando de lado la cautela de la alegoría, justificada por la escasez de espíritus libres en la "época de los individuos", Vattimo realiza un esfuerzo hermenéutico

<sup>212</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p.173.

<sup>213</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989).p. 173. (cf. EH, :*Así habló Zaratustra*, I)

<sup>214</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 175.

fundamental de comprensión del estilo alegórico de Zaratrustra. Divide inicialmente el pasaje en tres planos de significación interconectados. Explicando la visión inicial de Zaratrustra (primer plano) delante de la puerta del instante donde se encuentran los dos caminos – pasado y futuro. Zaratrustra se contrapone a la interpretación del enano por su superficialidad (segundo plano). Dos interpretaciones del eterno retorno (la del enano y la de Zaratrustra) se confrontarán en la segunda visión de Zaratrustra (tercer plano) del pastor que muerde y escupe la cabeza de la serpiente que lo devoraba por dentro. Clasifica los dos primeros planos como momentos teóricos, pues, tomados independientemente componen una visión metafísica y esencialista que sólo adquirirán sentido posmetafísico con la decisión práctica del tercer plano – el pastor y la serpiente-.

*“Si la cosas son así, se podrá pensar también que el segundo momento de la visión (o tercer plano) no se agrega al primero (1º y 2º planos) como una fase sucesiva, sino que tiene que ver de algún modo con la ‘verdad’ de todo el primer momento. El mordisco del pastor no es simplemente un elemento para añadir a los otros en la descripción de la visión primitiva, sino que tendrá que ver con toda ella en su totalidad.”<sup>215</sup>*

La cuestión puesta a nuestro espíritu de pesadez, representado por la figura del enano/comediante, hombre del pensamiento genealógico, espíritu libre movido por el absurdo y una punta de desesperación es, en la perspectiva del nihilismo pasivo, la siguiente: ¿los dos caminos divergen sin encontrarse nunca o terminan por encontrarse en un mismo punto, en un círculo? El enano responde por el círculo; todo lo que es recto miente, dice. Su respuesta es correcta, pero superficial. Responde de forma insuficiente a esta cuestión, en sus escritos de la fase media, a través de las obras de desenmascaramiento genealógico del pensamiento metafísico para el que todo tiene un sentido y una finalidad. Es una respuesta meramente teórica y permanece presa a la estructura del pensamiento metafísico con pretensión de refutarlo, y por eso no posee alcance práctico.

En el segundo plano, Zaratrustra, representa al profeta del hombre posmetafísico, de lo más allá; al hombre, por tanto, de espíritu libre del pensamiento genealógico conceptual, para quien el sin sentido no lleva a la desesperación ni al puro absurdo porque posee el coraje del abismo. Zaratrustra da un paso decisivo para superar la desesperación a la que conduce el sin sentido propuesto por el nihilismo negativo, formulando los

---

<sup>215</sup> *Idem*, p. 179

principios prácticos de un nihilismo positivo y afirmativo: “¿Y si los caminos del pasado y del futuro son en verdad curvos? ¿No trae el instante presente detrás de sí todas las cosas del porvenir?”<sup>216</sup>.

La interpretación de Vattimo es que aquí la libertad de lo simbólico ya no es entendida a partir de la condición de excepcionalidad del espíritu libre, como ocurre aún en las obras del periodo medio tales como *Humano demasiado humano* y la *Gaya ciencia*. La interpretación de Zaratustra del instante en medio del pasado y del futuro, no sólo reconoce el sin sentido y el absurdo de la vida, trascendiéndolos por momentos, sino que transforma el reconocimiento del sin sentido (nihilismo negativo) en una afirmación que, a diferencia de los elementos afirmativos del espíritu libre y del comediante, ya no se basa en la parodia de la subjetividad metafísica sino en su negación y disolución. En el tercer plano – El pastor y la serpiente – se expone el sentido positivo del eterno retorno y del nihilismo activo,

*“o sea sólo desde el punto de vista de un sujeto que, como ‘presente’, se sienta espectador externo del acaecer del devenir insensato y de la ficción necesaria, ese acaecer puede aparecer aún como un espectáculo desesperante”*<sup>217</sup>.

El sin sentido deja de ser una categoría estable y trascendente al devenir tal como era para el sujeto metafísico. El eterno retorno concebido de esta manera niega el sujeto como sustancia y la conciencia como libertad, solapando las bases del pensamiento metafísico que afirma la originariedad de dichos conceptos y su estabilidad frente al caótico devenir. Lo que mueve el tercer plano – De la visión y del enigma – es la superación del espíritu libre y de sus límites estéticos. En ese plano, lo importante no es el momento conceptual y teórico, sino el momento práctico de la decisión. Conforme expone Vattimo,

*“la clave es alegórica, no en cuanto permite desvelar el enigma de la alegoría, sino en cuanto es teórico-práctica, ambigua, ‘gótica’, eventual, es decir, alegórica en los sentidos que hemos indicado como basamentos para lo alegórico de todo Zaratustra”*<sup>218</sup>.

---

<sup>216</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989), p.180

<sup>217</sup> *Idem*, p. 181

<sup>218</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 182, 183.

Ir más allá del espíritu libre, forjado por el pensamiento genealógico no es tarea teórica sino práctica. Es una cuestión de toma de decisión. Vattimo, siguiendo las orientaciones de la interpretación de Löwith para la identificación de los símbolos, ve en la serpiente la representación simbólica del eterno retorno en las visiones del Enano y de Zaratustra. Éste rechaza la visión de aquél criticando su superficialidad en la afirmación de la circularidad del tiempo al pregonar la eternidad del instante. La escena del pastor que muerde y escupe la cabeza de la serpiente coloca el problema central en la decisión. Se puede entender tal escena, al contrario de lo que dice Löwith<sup>219</sup>, como la aceptación del eterno retorno. Para Vattimo debemos interpretar el eterno retorno a la luz de las obras del período medio. Según el cual,

*“entenderemos entonces el mordisco del pastor como un acto con el cual éste asume y acepta la doctrina del eterno retorno y después del cual se siente libre como no lo había sido nunca, aprende a reír de una manera nueva, encontrando también los caracteres del espíritu libre de las obras anteriores”*<sup>220</sup>.

Los dos sentidos (aceptar y rehusar) del eterno retorno deben interconectarse y complementarse como algo propio de la lógica del nihilismo. No se puede entender, por relación con el conjunto de la obra de Nietzsche, el eterno retorno como una estructura metafísica de la realidad exigente de aceptación y reconocimiento. Para Nietzsche los sujetos y la conciencia también se someten a la circularidad del devenir. La aceptación del eterno retorno no puede ser separada del acto de la decisión que lo instituye. El eterno retorno debe ser generado por una decisión que establece una nueva forma de vida y de ser del hombre en el mundo. Sólo la coincidencia de existencia y significado puede hacer que el hombre quiera la repetición del instante vivido.

En el tiempo metafísico, con estructura edípica, el instante presente sólo es posible en tanto en cuanto niega el instante pasado en una angustiosa tensión del porvenir. El tiempo que el eterno retorno niega es el de la siempre prometida trascendencia platónico-cristiana del porvenir que resalta el “carácter estático-funcional” del tiempo, en el que nunca se realiza la coincidencia entre significado y existencia. Para Vattimo, en esta nueva concepción del tiempo como eterno retorno se llevan a cabo dos

---

<sup>219</sup> LÖWITH, Karl. *Nietzsche y el eterno retorno*. (1982).

<sup>220</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p.184

reducciones: 1ª) la reducción a la decisión mediante la que se instituye el eterno retorno como praxis fundadora de nuevas condiciones de existencia y 2ª) la reducción de la decisión en la misma medida en la que se la reconoce como eternamente deseada y ocurrida. En su expresión,

*“(...) esta doble reducción a la decisión y de la decisión nos vuelve a llevar al sentido general de Zaratustra y de la doctrina del retorno, como esfuerzo por sobrepasar la fase esteticista y excepcional del espíritu libre y para producir un hombre que ya no sufra la enfermedad de las cadenas”* <sup>221</sup>.

La nueva concepción del tiempo condiciona y es condicionada por la negación y la disolución de la concepción de sujeto metafísico.

### **1.12 El Crepúsculo del Sujeto**

El eterno retorno de lo mismo representa a la vez el reconocimiento de la insensatez del devenir y la reducción de la estructura edípica (estático funcional) del tiempo al acto de la decisión. El devenir amenaza su carácter de pura insensatez al cambiar el significado unido a la existencia, pasando ésta a ser instituida por un acto de voluntad como el “así lo quiso” que instauro el eterno retorno. El acto de voluntad está sujeto él mismo al eterno retorno de todas las cosas y, por lo tanto, presupone un sujeto nuevo, posmetafísico, no dotado de las características fuertes y estables del pensamiento metafísico. Para el sujeto de la metafísica, el sentido y el valor son trascendentes a la existencia. Así, para pensar la coincidencia de existencia y sentido/valor, Nietzsche debe negar y disolver al sujeto de la metafísica y de la moral.

Zaratustra describe la transformación de este sujeto tradicional de la metafísica en un sujeto posmetafísico, al que Nietzsche llamará superhombre. Son tres las etapas, alegóricamente descritas en Zaratustra, de esa transformación: la del camello, la del león y la del niño. El camello representa el sujeto que carga sobre sí el peso de la tradición metafísica y de la moral, sometiéndose a ellas. En otras palabras, el símbolo del sujeto decadente de la razón platónica, en la que predomina lo apolíneo. El león es la representación de la fase de liberación de los ídolos, preparatoria del pensamiento genealógico. El niño es el nuevo sujeto, el hombre afirmativo en el que la voluntad ya no es trascendente al mundo, sino que está unida a

---

<sup>221</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p.189

él. Sería un equívoco hacer una interpretación fatalista de esta afirmación del mundo representada por la figura del niño.

Vattimo recuerda la crítica nietzschiana al “fatalismo turco” en *Humano demasiado humano* donde todavía se presupone la contraposición metafísica entre sujeto y objeto. El niño representa también la creación de nuevos valores. Así, la cuestión es producir libremente la propia existencia como coincidencia perfecta de ser y significado. El nuevo hombre, al concebirse en un tiempo circular, afirma la identidad, negada por la metafísica, de acontecimiento y sentido. El espíritu libre acepta la insensatez de la historia y niega el sentido a los acontecimientos prendiéndose, todavía, al nihilismo negativo. La idea hipotética de un tiempo circular guarda semejanza con la precomprensión hermenéutica<sup>222</sup> porque anticipa una totalidad de sentido a partir de la que interpretamos nuestras vivencias e invalida también el historicismo que, tal como nos muestra Nietzsche en la 2ª intempestiva, piensa la historia como proceso rectilíneo. Sin embargo, el eterno retorno no debe ser pensado como la simple negación del sentido/valor. Por el contrario, hay que pensarlo como un arreglo nuevo por el cual el sentido/valor coincide positivamente con la existencia. Esa necesidad de dar significado a la doctrina del eterno retorno lleva a la necesidad de trascender la trascendencia del sujeto de la metafísica o, en otras palabras, desenmascararla.

La segunda reducción no trata de la estructura circular del tiempo, si no de la disolución y negación del sujeto metafísico y, al mismo tiempo, de la instauración – aunque que por la vía de una definición negativa – del sujeto posmetafísico. Para que toda esta trayectoria argumentativa no se parezca demasiado a los argumentos metafísicos que tienen que ser superados es necesario que recordemos que aquí no se trata de un procedimiento fundacionista sino, al contrario, de un proceso de desfundación apto a culminar en la disolución del sujeto tal como ha sido pensado por la metafísica. Para que el proceso no se paralice en un nihilismo puramente negativo y se transforme en nihilismo activo y positivo es necesaria la disolución de este sujeto. “¿Quién es el sujeto que no logra tolerar la idea del retorno?” en las palabras de Vattimo. O en las de Nietzsche:

“(…) el nihilista filosófico está convencido de que todo lo que sucede está vacío de sentido y es en vano: y no debería existir ningún ser vacío de sentido y en vano. Pero ¿de dónde proviene este ‘no debería’?”<sup>223</sup>

La forma negativa bajo la cual el hombre de la metafísica ve el mundo aparente de la existencia como inevitabilidad del engaño y de la

---

<sup>222</sup> GADAMER, H.G. *Verdad y método*. (1982).

<sup>223</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 181 (WzM, 36)

ficción, insensatez y desesperación se basa en la estructura epistemológico-metafísica que contrapone el sujeto al objeto en una teoría donde el sentido y el valor dependen de una teoría de la verdad como correspondencia. El hombre metafísico se sitúa contra el mundo, como juez del mundo, fuera y sobre él. El fundamento de esta actitud es la separación, no natural, pero histórica y socialmente condicionada (epocal), entre el sujeto – entendido como sustancia, conciencia y libertad – y el objeto – concebido como accidente, pasión, opacidad y necesidad. Se demuestra así el porqué del nihilismo negativo en la contraposición entre sujeto y objeto, y de cómo se llega al nihilismo activo a partir de la disolución de tal contraposición, *“al final, es preciso que seamos irónicos no sólo con el objeto y el predicado, sino también con el sujeto.”*<sup>224</sup>

La conciencia constitutiva del sujeto metafísico es entendida como un problema de la gramática de nuestro lenguaje cuya tendencia es hipotasiar platónicamente las ficciones/máscaras con las cuales la metafísica designa habitualmente nuestras funciones orgánicas. Tal es el significado para Zaratustra “De los depreciadores del cuerpo”. La reducción del espíritu al cuerpo, empero, no debe ser encarada como señal de una reducción materialista y biologicista. Para Vattimo, Nietzsche toma el cuerpo como modelo porque éste no pretende la inmediatez y la unidad pretendida por el yo. Esa elección del cuerpo como hilo conductor metódico del desenmascaramiento del sujeto metafísico lleva a extender el desenmascaramiento de la unidad del yo a sus esquemas ordenadores (los apriori en Kant) como unificaciones ilusorias de la multiplicidad de los fenómenos que anticipan la crítica existencialista al trascendentalismo kantiano. No es la razón “la que abre el horizonte del mundo” y sí el hombre, histórica y socialmente situado, sea este hombre el hombre platónico-cristiano, el religioso kierkegaardiano, el trágico genealógico, el *Dasein* heideggeriano o el superhombre. En ese punto se percibe la diferencia entre la concepción del sujeto posmetafísico nietzscheano y las demás concepciones filosóficas de la subjetividad. Para Vattimo *“(…) no se puede realizar a fondo la crítica al sujeto de Kant sin llegar a disolver también radicalmente al individuo kierkegaardiano (...)”*<sup>225</sup>. La primera lleva a una concepción de la verdad como trascendente a todas nuestras interpretaciones y a la victimización y martirización del sujeto con relación a ella. La segunda, defendida por Nietzsche, ve la verdad como un juego de interpretaciones que no justifique el martirio basado en la presunción de que tal comportamiento pueda confirmar su pose. *“La conciencia, como conciencia cognoscitiva (Bewusstsein) hasta instancia suprema de la personalidad”*<sup>226</sup>. La unidad de la conciencia no tiene, para Nietzsche, el

<sup>224</sup> *Idem*, p. 195

<sup>225</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*, (1989). p.197

<sup>226</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p.198.

status de sustancialidad establemente constitutiva, por lo contrario, se presenta en medio del conflicto en el interior de la multiplicidad que la constituye como sistema de fuerzas.

En esa perspectiva, la conciencia pierde la originariedad que le conferiría la condición de juez que dicta principios ordenadores a estas fuerzas ya que ella misma es resultado de ellas. Nietzsche, en una apropiación distorsionada de una tesis hegeliana, afirma que la conciencia despierta cuando el juego de fuerzas inconcientes ya terminó. El intelectualismo ético y fundacionista de la metafísica, en el que todo error es motivado por la ignorancia de los primeros principios, no es defendible para Nietzsche, pues no afirma continuidad fundacional entre actividad cognitiva y práctica de la razón por el motivo de que la razón teórica no se funda en principios últimos. La acción moral parte, no de justificaciones cognitivo-teóricas, sino de la necesidad de una decisión (acto de fe) para evitar un regressus ad infinitum en el orden de las causas y fundamentos de la acción. La creencia en la verdad y bondad predicada por la moral metafísica tradicional reposa en un hábito instituido por nuestra sociedad dominada por la *ratio* socrática. Las fuerzas instintivas que componen nuestra vida interior interpretan los estímulos externos y producen como resultado la ficción poética, la metáfora que llamamos Espíritu<sup>227</sup>. De las excitaciones nerviosas a los conceptos formados de sonido e imagen el nivel simbólico se libera y mantiene su libertad al permanecer consciente de que es primordialmente forma y no contenido. Todo contenido debe ser pasajero. En caso contrario muere como forma al esclerotizarse como contenido. No hay texto, sólo interpretaciones de estímulos externos e internos por nuestras fuerzas instintivas. No hay hechos, sólo interpretaciones. Es mas; los estímulos nunca son inmediatos, ellos son también resultado de selecciones basadas en hábitos perceptivos. No podemos reducir esa argumentación a mero idealismo empírico o trascendental en los cuales toda interpretación es al final producto del sujeto. Lo que se trata de mostrar es justo la naturaleza interpretada del propio sujeto que durante el juego de las fuerzas instintivas y de los estímulos nerviosos asume el puesto momentáneo (histórico) de intérprete y experimenta. Experimentar íntimamente es inventar.

La conciencia se contrapone al mundo de los instintos de los cuales proviene y al mundo de los estímulos externos de la misma manera que lo simbólico se autonomiza y muchas veces se opone al mundo empírico. Esta autonomización es negativa, en cuanto se olvida de sus relaciones espurias con lo empírico y se sustancializa como entidad del mundo interno. Es positiva, por otro lado, cuando muestra el carácter inestable, creativo y ficcional de todo lo “real”, incluso lo soñado,

---

<sup>227</sup> *Idem*, p. 201. “toda nuestra denominada conciencia es um comentario, más o menos fantástico, de un texto inconciente, tal vez incognoscible y, pese a ello, sentido.”



imaginado... ¿Por qué la conciencia y el yo se imponen como instancias supremas de unificación de lo múltiple sensible? La respuesta dada por Nietzsche es porque la conciencia como dominio se impone sobre las otras instancias de la personalidad expresando el carácter social del yo. A través de la idea del eterno retorno aplicada a las categorías de sujeto y conciencia, ambas son explicitadas como estructuras ficcionales de la ratio socrática teniendo función de dominio. Este carácter de dominio desenmascara la violencia inherente al mundo social gobernado por la razón socrática.

A la necesidad de conciencia refleja de nuestros pensamientos, intenciones, deseos, recordaciones etc... Nietzsche asocia la capacidad de comunicación y ésta a la necesidad de ayuda y protección buscada en la forma de vida gregaria. La conciencia, “red de conexión entre un hombre y otro”, es la parte menor, más superficial y peor de nuestros pensamientos, aquella que se transforma en signos, ligando internamente lenguaje y conciencia. El “conócete a ti mismo” socrático es interpretado como el instinto de rebaño de la adecuación a la mayoría. El mundo del cual podemos ser conscientes es apenas el mundo de la superficie expuesta por los signos genéricos y universales de nuestro lenguaje. Nuestra conciencia lingüística, por ver sólo lo que parece ventajoso al rebaño, según sus ficciones consagradas por hábitos históricos de dominación que sustituyen la violencia de la naturaleza por la violencia de los hombres, se cree segura y se torna confiada. Aunque, lo que se toma como ventaja puede que venga a ser nuestra ruina:

*“(...) lo que es ventajoso para la especie humana es sólo lo que se presenta como la ventaja del ser humano, el progreso, etc..., a un cierto tipo de hombres en una cierta época y en un mundo determinado”<sup>228</sup>.*

La relación entre la conciencia y el lenguaje en la obra de Nietzsche anticipa varios desarrollos de la filosofía del lenguaje del siglo XX. Nietzsche, mucho antes de Wittgenstein<sup>229</sup>, ya relacionaba la gramática como responsable del encantamiento de la filosofía. Nuestra conciencia elabora lingüísticamente la interiorización de las estructuras de dominio social generadoras de la violencia implícita en la ascesis y en el espíritu de venganza. Es de mi interés trabajar con una concepción alternativa, posmetafísica de sujeto basada en un modelo estético que privilegia la liberación de lo simbólico. En Nietzsche la continua necesidad de desarrollar la comunicación y la comprensión a través del lenguaje acaba generando un “exceso de esa fuerza” que torna posible un uso no utilitario y funcional del lenguaje que la emancipa de la función dominadora y jerarquizadora de la conciencia. Tal sobreabundancia se verifica en los

---

<sup>228</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 207

<sup>229</sup> WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. (1979).

artistas, ensayistas, profetas que liberan las actividades simbólicas de su utilidad funcional de dominación, dando un nuevo sentido a la subjetividad y a la conciencia.

La nueva conciencia posmetafísica no se articula con el mundo de la moral platónico-cristiana que divide a los hombres en fuertes y débiles, buenos y malos, y sus correlatos conceptuales de culpa, castigo, resentimiento y venganza, y gramaticales de sujeto y objeto.<sup>230</sup> El sujeto de la metafísica es producto de una situación de violencia y de dominación y sufre desde el inicio sus marcas incrustadas en la gramática de su lenguaje, expresión lógica de su razón. El sujeto posmetafísico debe poder realizar la unidad de ser y significado y entonces desear retornar “innúmerables veces más”; máxime en la época actual del pleno desvelarse de todas las contradicciones del sujeto metafísico, en la época en que se desenvuelven todos los aspectos negativos del nihilismo y que presenta el *Kairós* para el surgimiento de un sujeto otro, diferente del aristócrata afirmativo de la genealogía de la moral, que para Vattimo, se presenta como un error de perspectiva surgido de la dificultad de pensar el más allá del hombre a partir del modelo puesto por la moral platónico cristiana. En Zaratustra este “más allá del sujeto” no debe ser más ni amo y tirano ni el esclavo resentido que sólo hace que se perpetúe la violencia propia de la razón metafísica. Las formas de que se establezcan las relaciones interpersonales, tales como el amor sexual, la solidaridad y la amistad en esta sociedad no consiguen hurtarse a su origen en las estructuras conflictivas de las relaciones de dominación.

Por último, lo que para Vattimo, especialmente en su recepción de Heidegger, asume gran importancia, es la actitud del hombre metafísico frente a la muerte. Él la teme como el golpe final que corona el sinsentido de la existencia o como lo que remite al sentido para la posmuerte y o Dios, en donde para el cristiano se promete la coincidencia de existencia y significado en lo trascendente. Tanto la inmortalidad laica (de la razón práctica kantiana) cuanto la cristiana comulgan con la idea teleológica de una continuación perpetua de la existencia del individuo como moldeado por las estructuras conflictivas de la *ratio* socrática: “(...) *el amor a la vida es casi lo contrario del amor por una vida larga. Todo amor piensa en el instante y en la eternidad – jamás en la duración*”.<sup>231</sup> ¿Cuál el modelo de un hombre realmente libre de la enfermedad de las cadenas, del más allá del sujeto? La primera y tal vez más importante respuesta es: el sujeto que muerde la cabeza de serpiente rehusa en el plano teórico la circularidad como descripción de la estructura metafísica de la realidad y del tiempo y

---

<sup>230</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 211. “Elementos centrales de este sistema de conceptos son justamente las nociones de sujeto y predicado (...) y su exteriorización definitiva”

<sup>231</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 219.

toma la decisión por ella (la circularidad del retorno) en el plano de la acción como indicativo de una renovación práctica del hombre.

Lo que importa no son las contradicciones lógicas formales o performativas, sino el desenmascaramiento de la conciencia metafísica en tanto que conciencia modelada por sus estructuras violentas. Por lo tanto, sería una ingenuidad querer el más allá del sujeto en cuanto posibilidad a realizar apenas a través de la reflexión filosófica (La alusión aquí es a la crítica hegeliana a Kant en el sentido de que el *organon* no debería poder ser el crítico y el juez de sí mismo, lo que le haría incurrir en una petición de principio).<sup>232</sup> El modelo artístico, aquí, seguiría siendo la mejor expresión hasta este momento, alegórica, poética y proféticamente de una relativa autonomía de lo simbólico que nos transmite algunas de las características del sujeto posmetafísico como eminentemente prácticas.

### **1.13 El espíritu de venganza y la estructura edípica del tiempo**

Hay una incompatibilidad entre el eterno retorno, que supone la felicidad producida por la coincidencia entre valor y sentido, y la conciencia en cuanto instancia hegemónica de control y dominio del sujeto metafísico. Coinciden, en cambio, la estructura de dominio de la conciencia del hombre metafísico y la estructura lineal y estático/funcional del tiempo. Su característica principal deriva del hecho de que cada uno de los momentos que componen ese tiempo estático funcional no tiene en sí mismo su sentido, sino que previamente, éste está en los momentos que lo anteceden o en los que lo suceden. Tal estructura típicamente edípica debe ser analizada más pormenorizadamente con relación a la segunda parte más importante de Zaratustra denominada “De la redención” donde se reflexiona sobre la liberación que conduce al superhombre.

Vattimo esquematiza el discurso sobre la redención de la siguiente manera: **a)** El problema de los hombres lisiados; **b)** Su generalización para todos los hombres, que en cuanto hombres de la metafísica platónico-cristiana son todos lisiados, meros fragmentos conflictivos que también procuran redención. Podemos añadir para mayor claridad: **b’)** La voluntad del adivino de enigmas, del poeta que afirma el eterno retorno como idea libertadora del acaso y del pasado, que trajo dolor, desesperación y revuelta, conflicto y fragmentación y que puede, en un esfuerzo redentor “*reunir en unidad lo que es fragmento y enigma y espantoso azar (...) y transformar todo fue en un ‘así lo quise’*”

---

<sup>232</sup> Presa en el círculo mágico de la gramática de un lenguaje funcionalizado a través del cual interiorizamos la violencia y la dominación.

- A) El límite que la voluntad encuentra delante al no poder “querer para atrás”.
- B) El espíritu de venganza contra el tiempo que la voluntad no puede mudar.
- C) El espíritu de venganza se torna determinante para la visión del mundo de la metafísica
- D) Contra la solución shopenhaueriana, negadora de la voluntad, la solución alternativa de la voluntad creadora.

Es central comprender que la voluntad se torna tonta y corruptora cuando busca culpables para el pasado que no puede modificar y sin que lo haya querido le trajo dolor y sufrimiento. La culpa y el castigo harán a veces de redención/reparación de la escisión/enfermedad – constitutiva de todo ser humano – entre ser y significado, ejemplificada por los enfermos y lisiados que buscan a Zaratustra. Culpa y castigo forman la base del espíritu de venganza que orienta la visión metafísica de la justicia, contra la cual Nietzsche propone una concepción de la “voluntad creadora” que representa el tiempo de forma no edípica y funcional-estática.

*“El eterno retorno se presenta como la solución del problema de la constitución de una unidad de sentido contra los límites que le impone la ‘finitud’, o para decirlo en términos heideggerianos, la Geworfenheit del hombre.”<sup>233</sup>*

Vattimo, al relacionar la temática nietzschiana del eterno retorno como unidad de sentido ser/valor al *Geworfenheit* heideggeriano<sup>234</sup>, lo hace para decir que Heidegger, al aceptar la limitación del dominio del sentido por la finitud, retoma, si bien es verdad que en términos polémicos, la separación tradicional entre el mundo verdadero y el mundo aparente. Si el límite a la posibilidad de la unidad de sentido es el pasado, frente al cual la voluntad es impotente, en la forma del círculo del eterno retorno, la voluntad puede estar a su frente. La remisión del pasado en Nietzsche no es sólo su aceptación resignada del tipo espinosiano. Es un nuevo modo de ser del hombre frente al tiempo. El pasado es análogo a lo que es factual y a lo que es destino, necesidad, acaso, instinto, dominio, metafísica; a él se opone el instante de la decisión, lo valorativo, la libertad, la posibilidad, lo posmetafísico. Se repite, a lo que parece, la escisión original entre existencia y sentido en un torbellino de pares conflictivos autogenerándose y adquiriendo su sentido el uno de la negación del otro, sin que se anulen, al contrario de las partículas virtuales en el vacío. El espíritu de venganza,

<sup>233</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989).p. 227.

<sup>234</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. (1989).

que no se encuentra sólo entre los débiles sino en todos los niveles de una sociedad fundada sobre el dominio de un grupo sobre otros, se rebela contra el pasado frente al cual es impotente la voluntad dominadora de toda la historia humana.

*“Toda sustancia del pasado de la humanidad se puede reducir al establecimiento del dominio, a la lucha contra el dominio, y a las formas ‘desviadas’ que asume esa lucha, originando nuevas formas de violencia y supremacía”<sup>235</sup>*

La consumación nihilista negativa de la metafísica al final niega todo el sentido a la existencia al generalizar para toda la realidad los conceptos de culpa y castigo. Se trata de buscar las posibilidades positivas para el hombre posmetafísico a través de la liberación de lo simbólico, de la voluntad de liberación que redime su origen violento y edípico afirmando una voluntad creativa capaz de construir una nueva unidad de sentido. La voluntad pasa a ser fuerza creadora, impulso metaforizante para la creación de significados integrados a la existencia e independientes de la moral, del fatalismo, del amor por la seguridad y de la estabilidad. Vattimo lo expresa utilizando el concepto de voluntad artística, libre, creadora de símbolos poéticos no funcionalizados, fuera del conflicto con la naturaleza y los otros hombres. Con este modelo alegórico/poético de la voluntad de poder como arte ocurre la superación nietzschiana de dos elaboraciones con las cuales, los paralelos con el itinerario del desenmascaramiento de la metafísica (llevado a cabo por Nietzsche) pueden ser claramente notados. Se trata de Hegel y Freud; y podemos clarificar dichos paralelos con el objetivo de establecer sus límites en el interior de la discusión sobre el carácter constitutivo de la noción de conflicto en la dialéctica entre amo y esclavo y en el triángulo edipiano<sup>236</sup>.

En Hegel se procura solucionar el conflicto pasando de la perspectiva del objeto a la del sujeto, entendido éste como apetito y deseo según el itinerario de la conciencia a la autoconciencia. La conciencia representa la cosa como puro objeto en sí, opuesto y constituido por ella y, por tanto, negado en cuanto alteridad. La autoconciencia, momento de la superación de la conciencia, del reconocimiento, de la interdependencia, reconoce y se realiza a través del reconocimiento de la alteridad. La formación de la autoconciencia se produce en el conflicto entre amo/esclavo, de la misma manera que en Nietzsche el sujeto cristiano burgués se forma por la interiorización del conflicto inherente a las

---

<sup>235</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 231.

<sup>236</sup> DELEUZE, Gilles. *Conversações*. (2000).

estructuras de mando y obediencia que se imponen por la violencia y dominio de la razón socrática. Del mismo modo en Freud<sup>237</sup> se puede percibir esa dialéctica entre pulsión y represión, o sublimación, principio de placer X principio de la realidad para manifestar un conflicto que sería inherente a la propia conciencia y que es canonizado en el conflicto edípiano. Si es claro para Freud la insuperabilidad de la relación conflictiva, para Hegel el espíritu absoluto no supera la estructura de conflicto, apenas acaba definitivamente con ella, y con la historia, en la autotransparencia del Espíritu. Y en Nietzsche, ¿puede el superhombre ir más allá de esta estructura de conflicto y violencia que marca el sistema de la *ratio* socrática? Contra la opinión de Heidegger<sup>238</sup>, para Vattimo el *Übermensch* no es la mera potencialización del hombre de la metafísica. El más allá del hombre es el intento de Nietzsche de ir más allá de los problemas que el espíritu libre y el hombre del pensamiento genealógico del periodo medio ponen de manifiesto al desenmascarar las estructuras del dominio de la moral y de la metafísica, que, sin embargo, no consigue resolver. El hombre de hoy, no sólo el del siglo XIX, es formado y conformado dentro de esas estructuras metafísico-morales que a él se le imponen como el carácter indiscutible y peremptorio del pasado contra el que se levanta a través del resentimiento de la venganza y del ascetismo que perpetúan el dominio del que le gustaría liberarse.

La lógica paradójica del nihilismo se presenta en el momento en el que la liberación de lo simbólico, que debería liberar al hombre del dominio del pasado, termina por prenderlo más. El espíritu libre y el pensamiento genealógico, que representan un renacimiento de lo trágico/dionisiaco, tienden a sucumbir a esa lógica del nihilismo (negativo) en cuanto funcionan como válvulas de escape a través de una provisoria y momentánea liberación estética, a la cual pocos tienen acceso, de las estructuras de dominio de la metafísica y de la moral socrática. Vattimo critica la “moda estructuralista”, de moda en la época (1974), por enfatizar solamente esa perspectiva del pensamiento nietzschiano como liberación de lo simbólico, en el lenguaje y signos en general, sin asociarla a la posibilidad históricamente concreta de una liberación más amplia. Tal liberación más amplia, configurada en el pensamiento de Zaratustra a través de la Voluntad de poder, reza así: liberar lo simbólico es liberarse de la autoridad paternalista y violenta de las estructuras de la razón metafísica. El superhombre se contrapone al rebaño de la humanidad sometido a las estructuras de poder. La moral buscada por él es opuesta a la platónica-cristiana que separa existencia y significado. El superhombre no sólo necesita desenmascararla, sino también erigir a partir de sus escombros una

---

<sup>237</sup> FREUD, Sigmund. *Obras completas*. (1981).

<sup>238</sup> HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. (2006).

nueva forma de vida. Si Nietzsche no sabe exactamente cómo ser feliz, sabe, sin embargo, que “después haz lo que te aplazca”.

Algunas indicaciones son formuladas por Nietzsche en el sentido de aclarar las acciones que podrán ser constitutivas para la construcción del superhombre. Entre ellas la polémica rehabilitación de los “*males*” que la moral del rebaño tan acerbamente repudia: la voluptuosidad, la ambición de dominio, el egoísmo, en fin todo aquello que desprecia el espíritu de rebaño y exalta la libre afirmación de la voluntad y el cuerpo, “(...) *la exaltación del ‘mal’ que se encuentra en sus obras es siempre exaltación de actos que van contra la virtud del rebaño.*”<sup>239</sup> Se debe entender la ambición de dominio y el egoísmo no en el sentido habitual de ganancia e individualismo - egoísmo no saludable – “*es este egoísmo el que ha predicado siempre el desinterés individual sólo en cuanto modo para consolidar la dedicación del individuo a los fines de la producción colectiva*”<sup>240</sup>. En palabras de Vattimo, el egoísmo saludable es sólo la expresión de la libertad que rehusa la sumisión servil a la *ratio* universal de la organización total. A pesar de la “retórica de intelectual burgués,” muchas veces asumida por Nietzsche en sus textos, una lectura en clave ontológica y hermenéutica de sus asertos reevalúa sus elementos más polémicos (racistas, facistas, sexistas, elitistas etc...) bajo la luz de esa lectura, sin duda legítima. Se preserva la lucidez de la crítica a los supuestos morales y metafísicos, a los cuales, como su concreción histórico-social, se asocia la servidumbre y explotación del trabajo en la sociedad técnico-científica de la organización total. Vattimo resalta también la cuestión de la liberación de la causalidad que tiene dos sentidos: 1º) es liberación del rígido principio de razón suficiente, base de la formación de la estructura de la *ratio* socrática, que torna el hombre posmetafísico y capaz de crítica de la peremptoriedad de lo existente concreto abriendo las puertas de lo posible y de lo nuevo; 2º) es liberación de la esfera de lo simbólico de toda transcendencia y utilidad haciendo del símbolo lo que da sentido a la experiencia vivida como algo que nosotros poseemos porque producimos. El símbolo es la manera humana de apropiarse de lo real. El hombre, a través del símbolo, recrea lo real y puede recrearlo en moldes diversos del de las tablas de valores de la razón metafísica. Es necesario sustituir a Dios, como hipótesis extrema, representante de la condición de temor e inseguridad de las que nació lo simbólico como forma de dominio de la naturaleza por el superhombre, resultado nihilista del proceso por el que se rompió la identidad entre existencia y valor. Pues esa identidad lleva, al final, a transformar el propio mundo verdadero en fábula y con él, sin referencia, entra en colapso el propio mundo aparente. Para Nietzsche, en un mundo de la inmanencia del significado, donde, por lo tanto, no hay

---

<sup>239</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p.157.

<sup>240</sup> *Idem*, p.255.

transcendencia y se parece, al menos en este punto, a la sociedad ideal de comunicación<sup>241</sup> de Apel y Habermas, donde el hiato entre facticidad y valor tiene que ser constantemente reconstruido por la busca del consenso, debemos hablar del tiempo y del devir, y recrear continuamente el sentido de la unidad de ser y valor.

La liberación de lo simbólico nos liberaría de los términos de la comparación del antagonismo entre ser/valor. Toda la realidad, al entrar en colapso en tanto que patrón de referencia de lo verdadero y de lo falso es transvalorada por nuestra recreación simbólica e interpretativa. La voluntad de poder es el gusto por la inseguridad de la aventura de la recreación continua del mundo del devenir. Para el sujeto metafísico que quiere a toda costa evitar la inseguridad, el valor es experimentado como fetiche, es reificado y se aliena de él, como si no fuese su propia creación. Se modifica el modo de valer de los valores instaurando la capacidad de liberarse de antiguas doctrinas y de mantener siempre abiertos los horizontes de sentido a partir de los cuales interpretamos el mundo.

#### **1.14 El superhombre como creador de símbolos**

Toda realidad es una particular configuración del universo simbólico. De este modo hay una preeminencia del significante sobre lo significado tornando a éste apenas uno de los modos de interpretarse la liberación dionisiaca de lo simbólico. En nuestra civilización ocurre una tendencia a la degeneración de lo simbólico en convenciones esclerotizadas que se olvidan como metáforas y asumen el status de realidades reificadas, impidiendo al símbolo mantener su indeterminación, cualidad de la metáfora intuitiva/viva, todavía próxima a la vivencia primitiva. El símbolo se encaja en la lógica de la dominación, de la producción de mercancías como valor de cambio, perdiendo así su “natural” libertad, ejemplificada por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, en la peculiar relación entre la lírica y el espíritu de la música, “fuente inextinguible de símbolos”<sup>242</sup>.

La “crudeza realista” con que se fijó el significado de los símbolos por el cristianismo hizo que éstos perdiesen su flexibilidad y se erigiesen en la forma de un “columbario romano,” mausoleo, metáfora muerta y por eso contraria a la metáfora viva, una metáfora que se olvidó como tal. El hombre como creador de los valores, responsable de la definición del bien y del mal en una radical inmanencia del significado, es trabajado alegóricamente por Nietzsche en *La gaya ciencia* como un politeísmo donde los muchos dioses danzan libremente sin que necesiten

---

<sup>241</sup> APEL, K.O. *Estudios de moral moderna*. (1994).

<sup>242</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 265



rendirse al Dios único, como una pluralidad de significados creando “*un conjunto, unitario, total, pero no único a lo universal, a la existencia*”<sup>243</sup>. La creación del sentido y del significado asumido por el sujeto posmetafísico se orienta a descifrar los enigmas del pasado, a reapropiarse creativamente de la tradición superando el hiato entre el pasado y el presente, lo interno y lo externo, lo mismo y lo otro, lo idéntico y lo diferente. Voluntad de poder es interpretación en cuanto ésta, al dar sentido a la existencia, domina la inseguridad y el temor, haciendo que el hombre se apropie del mundo y de sí mismo para así darse un destino. El modelo privilegiado para esta actividad creativa es, en su mayor parte, el arte y la poesía, no el arte convencional especializado, acción excepcional del genio, ni el “arte de la obra de arte”, integrada en el esquema de la *ratio* dominadora, puro medio de recreación y evasión de lo cotidiano alienado de la división del trabajo y de la producción alienada. El arte de la obra de arte es fetiche, símbolo esclerotizado, metáfora muerta y parte de la estructura metafísico-moral de la dominación. Vattimo resalta la actitud ambigua de Nietzsche con relación al arte y su papel como modelo para la liberación de lo simbólico, condición de caracterización del hombre posmetafísico. Si, por un lado, el arte de la obra de arte, refleja la pérdida de la autonomía de lo simbólico, en virtud de la mixtificación del genio y de la industria cultural, por otro lado, es en el arte donde podemos encontrar mayor vitalidad del impulso metaforizante, expresión de la energía dionisiaca:

“(...) justamente en el arte se ha conservado una cierta vitalidad de lo dionisiaco de modo que, aunque en la forma mixtificada en que se presenta hoy, tiene todavía tanta fuerza que puede constituir el principio de una nueva existencia trágica”<sup>244</sup>.

En ese sentido, el abandono, por parte de Nietzsche, de la ilusión de que la música wagneriana podría llevar a una restauración estética de lo dionisiaco para la humanidad actual debe ser interpretado como un reconocimiento crítico de las limitaciones de la música wagneriana en cuanto “arte de la obra de arte” sujeta a la instrumentalización por la lógica de la dominación: “*Que se convierta ahora en modelo de la nueva (...) del símbolo a su libertad (...)*”<sup>245</sup>. El arte desvitalizado como recreación o realización excepcional del genio se debe liberar del pasado reificado de los valores convencionales negadores de la dinamicidad innovadora de lo

---

<sup>243</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 267

<sup>244</sup> *Idem*, p. 270.

<sup>245</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 270.

simbólico. El arte dionisiaco es forma de vida, nuevo modo de existencia, libre de las características de la moral metafísica y decadente. Para Vattimo, es la decisión liberadora por el eterno retorno la que redime el arte de su esteticismo estéril al hacer que el arte, como instancia modelar de la liberación de lo simbólico, se aparte de su simulacro en tanto que liberación ilusoria y momentánea transformándose en principio de una nueva existencia convertida ella misma en arte “(...) *donde la generalización del carácter estético a todo ser no es signo de ‘esteticismo’ (...) y opresión del ser individual concreto*”. La discusión retorna al problema de los orígenes de la actividad simbólica. Para Vattimo no es la sublimación la respuesta, como puede parecer en la perspectiva psicanalítica, o mejor, es sólo una parte de ella, la primera pero no la más importante. En la sublimación hay una imposición de una autoridad que se contrapone a la realización de la pulsión. Esa autoridad paternalista presupone el conflicto edípico y su violencia implícita. El más allá del sujeto metafísico tiene que recrear el origen representándose una nueva especie de humanidad productora de símbolos por su exuberancia interna; no por reactividad. El nuevo arte se origina de la superabundancia de lo simbólico, no del espíritu de venganza y resentimiento.

*“A este origen absolutamente autónomo de los símbolos alude la doctrina nietzschiana del carácter interpretativo de todo devenir y la reducción de todo hecho a interpretación”*<sup>246</sup>.

Lo que importa a Vattimo es la construcción de pasajes para una visión ontológico-hermenéutica del pensamiento de Nietzsche en la madurez. El mundo reducido a interpretación no configura ningún tipo de idealismo empírico y subjetivista, sólo la afirmación del carácter interpretativo de toda experiencia humana en un tejido infinito que será afirmado en una imagen ontológico-hermenéutica de Nietzsche. Toda interpretación es histórica y toda historia es interpretación y no descripción de la estructura metafísica de lo “real”. No hay tampoco un origen que no sea él mismo resultado de una de entre muchas posibles interpretaciones. La concepción del superhombre nietzschiano y del más allá del sujeto de Vattimo como un sujeto creador, libre y autónoma expresión de la superabundancia del universo simbólico, recuerda a Hegel y su concepción de la vida del espíritu que recupera lo real, exterior, alienado como producción interna de sí mismo. Sin embargo, en Nietzsche, la libertad de lo simbólico no se puede entender únicamente como derivación dialéctica de la idea del espíritu. Sería mejor comprenderla como creación de un nuevo modo de existencia libre del determinismo lógico del principio de razón suficiente. El superhombre, entendido de esta manera, respondería a las dos principales objeciones al espíritu absoluto hegeliano, hechas por

---

<sup>246</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 274.

parte del existencialismo y del marxismo<sup>247</sup>. El espíritu absoluto hegeliano se sitúa entre dos alternativas<sup>248</sup>: o comprenderse desde el fin de la historia o de la astucia de la razón, como consecuencia de formularse dentro del esquema del pensamiento metafísico. A través de la astucia de la razón, verdadero motor de la historia, es como la conciencia es impulsada a cumplir su itinerario del *en sí* hasta el *para sí*, tendiendo siempre a la unificación de ser y significado que, no obstante, sólo se realizará en el espíritu absoluto que pone, al mismo tiempo, el fin a la historia. La alternativa nietzschiana por una vida libre de la tiranía del pasado sobrepasa a Hegel al pensar el sujeto posmetafísico como sujeto concreto de la decisión práctica, sin agotarse en un momento abstracto de la historia idealísticamente concebida y cuyo resultado está dado desde su inicio. El sujeto es pensado en Nietzsche, contrariamente a Hegel, como producto de una verdadera “revolución”, en el sentido de las vanguardias artísticas y culturales.

En ese contexto, el eterno retorno aparece no como fin de la historia o astucia de la razón, sino más bien como libertad de lo simbólico y, por tanto, moldeado en la actividad artística, comprendida como potencia metaforizante integrada, en su superabundancia, en todos los ámbitos de la cultura. El arte es ser capaz de no pensar en términos de las estructuras metafísicas de la dominación. El saber absoluto – coincidencia entre ser y valor – es posible para Vattimo si consideramos un sujeto posmetafísico asumiendo como modelo el superhombre de Nietzsche. Al considerarse lo real al nivel de la fabulación de lo simbólico, la unidad de existencia sentido pasa a ser producción de nuestra capacidad creativa y, consecuentemente, juego inmanente y no transcendente. Es cierto que todo sujeto, incluso el posmetafísico, es ficción, invención poética. Pero a la manera como lo piensan los estructuralistas, sobre todo Foucault<sup>249</sup>, por cuanto entienden este proceso como el anuncio de la muerte del sujeto.

La pregunta que hay que hacerse, aquí, es si realmente es posible la existencia de un hombre que pueda crear fuera de las estructuras de la violencia y del poder de la metafísica. Esta posibilidad es discutida como una anticipación del porvenir, una utopía. El superhombre, creador de símbolos y valores nuevos a los que, sin embargo, no se prende por relaciones de dominio fetichistas y reificantes tiene que mantener/convalecer algunas de las virtudes de la tradición como la ironía y el humor. Pues esos instrumentos poéticos le confieren el status de

---

<sup>247</sup> El existencialismo critica el espíritu absoluto por subestimar el individuo. Y el marxismo porque el espíritu absoluto prescinde de la acción revolucionaria ‘emergente’ como factor de transformación de la historia.

<sup>248</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 283. “(...) la alternativa a la astucia de la razón como perdurar de la escisión entre acontecimiento y sentido, hacer y saber, es el final de la historia”

<sup>249</sup> FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. (2002).

*outsider* permanente y le hacen resistir/sucumbir como la última tentación a la compasión por lo superior de la tradición. Tal vez podamos pensar que la última tentación de lo más allá del sujeto no sea realmente la compasión por el hombre superior de la tradición. Es mucho más su tentación de liberarse, como si fuese posible, del poder moderador de toda tradición.

### **1.15 El superhombre como sujeto natural**

Vattimo afirma poder preservar en su interpretación de Nietzsche la línea maestra de su pensamiento, a fin de clarificar supuestos equívocos en los cuales Nietzsche cayó. El superhombre conserva del hombre superior de la tradición, el espíritu utópico e irónico y su relación con la naturaleza no es idílica, ni un regreso a la barbarie de la lucha salvaje por la existencia. Se debe interpretar tal relación a partir del intento de liberación de lo simbólico de las estructuras de la razón metafísica, del nihilismo metafísico por la decisión por el eterno retorno, como puerta de entrada para el nihilismo activo. En el eterno retorno hay la negación del tiempo de la razón metafísica por ser ésta repetición compulsiva del pasado un freno para la emergencia de lo nuevo. El amor fati, referido en algunos textos de Nietzsche, nos da la clave de lectura adecuada del eterno retorno como “aceptación gozosa de la necesidad ineluctable” que nos sujeta. Para el hombre que ya no vive frente a la separación/alternativa entre existencia y esencia, se niega el devenir como tiempo donde ocurrirá la restauración de la unidad, dado que para el hombre posmetafísico ya se reveló como dado inmanente, en un mundo hecho posible en gran medida por la ciencia, y en el cual Dios ha muerto.

La ciencia es valor para Nietzsche y, como todo valor, ambiguo. La ciencia es la plena realización de la razón metafísica. Es potencia aseguradora contra el miedo y la inseguridad y por eso se cristaliza como por lo demás tienden a hacer todas las áreas de la cultura, símbolos de poder y violencia, al pretenderse conocimiento hegemónico de lo real. Ya la ciencia que sufrió el influjo de la liberación de lo simbólico se comprendió como ficción, metáfora que se distingue por la conciencia de serlo, es ciencia trágica y como tal liberadora con respecto a las ficciones que quieren conformar el hombre a la moral del rebaño. El hombre dionisiaco pretende liberarse de los imperativos morales del dinero y del poder de las grandes estructuras metafísicas del mundo de la tecno-ciencia, hoy hegemónico, ejerciendo su dominio sobre todos nosotros. La lucha contra la naturaleza colonizada por la técnica e instrumentalizada por la razón metafísica no se justifica, al contrario, se desenmascara como un

elemento del pasado del cual nos queremos liberar. El superhombre, en verdad, es la referencia utópica de un nuevo hombre posmetafísico, no describable por las categorías fuertes de la metafísica. El nuevo hombre está marcado por la debilidad impuesta por la finitud, por la muerte y por el hecho de convalecer de la enfermedad de las cadenas a las que estaba atado y por las que él se reconocía como parte de su historia y de su existencia. Es el reconocimiento de esta flaqueza el que nos hace fuertes y libres del resentimiento y del espíritu de venganza contra lo “así fue” y la vida marcada por él.

En *La voluntad de poder* se plantea el problema de la concreta realización histórica del superhombre. Para Vattimo, como la expresión voluntad de poder asume varios significados de difícil coordinación y en torno de ella se han conformado muchos equívocos, es necesario establecer el significado principal del concepto dentro de una visión de conjunto de la obra. El estilo alegórico y profético hace más urgente esta necesidad. Vattimo naturalmente opta (en lo que toda interpretación comporta de decisión, de “indeterminación de la traducción” y equívocidad) por interpretar la voluntad de poder a partir del nihilismo activo del “*hombre que ha descubierto el eterno retorno no sólo como insensatez de todo, sino también como posibilidad y necesidad de nuevas atribuciones de sentido*”<sup>250</sup>. Como el hombre no encuentra el sentido en el plano de la transcendencia, es por su voluntad de poder que constituye la ficción teórica y práctica a la cual daremos el nombre de realidad. En este escenario, los fuertes se tornan “*los más moderados, los que no tienen necesidad de principios de fe extremos*”, los que aman el acaso y el absurdo, los que tienen el espíritu de aventura que marca toda interpretación sin la pretensión de verdad final<sup>251</sup>. La verdadera lucha es el conflicto de interpretaciones que cada sujeto como centro de fuerza elabora a partir de su perspectiva. La verdadera voluntad de poder es una hipótesis, una interpretación entre otras, de la misma manera que el sujeto posmetafísico representa una perspectiva en el conflicto de interpretaciones orbitando en torno al significado del concepto filosófico de subjetividad. Eterno retorno y voluntad de poder son interpretados como principios disolutivos de las categorías fuertes del pensamiento metafísico y no como principios constructivos. “*¡No hay una voluntad! Hay puntuaciones de voluntad, que aumentan o disminuyen constantemente su potencia*”<sup>252</sup>. Ahora bien, si todo es conflicto de interpretación y no podemos establecer criterios para definir una interpretación como mejor que otra, ¿cómo superar el relativismo?

---

<sup>250</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989). p. 313.

<sup>251</sup> VATTIMO, Gianni. *Introducción a Nietzsche*. (1985). p. 151

<sup>252</sup> *Ibidem*, p.150

*“El perspectivismo no significa en absoluto que la misma teoría que afirma la pluralidad de las perspectivas no deba y pueda elegir entre ellas o al menos, digamos, entre ella misma y muchas otras”*<sup>253</sup>.

Los criterios apuntados por Nietzsche para escojer una interpretación son criterios “fisiológicos” como, por ejemplo, el de salud/enfermedad, fuerza/debilidad, actividad/reactividad. Estos criterios expresarían la capacidad de vivir creativamente la experiencia del nihilismo. En el mundo del superhombre, la violencia, la fuerza y el poder sólo pueden ser entendidos adecuadamente si se les entiende en un sentido hermenéutico. Es la violencia contra las convenciones reificadas, en la medida en la que se pretenden definitivas y eternas las que deben ser destruidas para que un nuevo mundo de símbolos y valores se pueda afirmar. Es la violencia contra la violencia y la dominación de la razón socrática. Ahí se encuentra el peligro de una nueva reificación y alienación de lo simbólico. El concepto de lucha violenta sólo adquiere sentido si es pensado por relación con los conceptos de centro de fuerza (sujeto posmetafísico) y su perspectiva acerca del mundo. Objetos y sujetos son apenas interpretaciones, ficciones representativas de centros de fuerzas y de sus múltiples perspectivas. La propia estructura del mundo físico, vista a partir del perspectivismo nietzscheano, sería una interpretación de las relaciones entre los cuerpos físicos que constituyen el mundo y que se componen y se contraponen para ordenar los campos de fuerza de la realidad.

La voluntad de poder es el sentido de la dinámica vital en cuanto la vida es la continua superación de sí misma. Al querer fijar y detener ese flujo incesante a través de la reificación de sus formas de vida, el hombre de la metafísica niega el sentido de la vida. Esta tendencia al fetichismo y a la reificación de las formas de vida tradicionales se vuelve contra Nietzsche y su concepto de voluntad de poder cuyas significaciones, en determinados textos, se presentan como estructuras objetivas a partir de las cuales podemos describir y explicar el mundo. La transformación de la voluntad de poder en un nuevo principio metafísico-descriptivo (crítica de Heidegger a Nietzsche) ocurre, según Vattimo, por dos motivos: 1º) por las exigencias prácticas de la efectuación histórica del nuevo sujeto y 2º) por la vertiginosa circularidad de lo simbólico<sup>254</sup>. Nietzsche descuidaría, en este caso, del carácter hermenéutico del concepto de voluntad de poder lo que le conduciría “(...) inconcientemente, casi seguramente a una fetichización metafísica de la noción de voluntad de poder”<sup>255</sup>. El pensamiento

---

<sup>253</sup> VATTIMO, Gianni. *Introducción a Nietzsche*. (1985). p. 148

<sup>254</sup> Tal vez sea una tendencia inherente de lo simbólico tanto el trascender la naturaleza inmediata del estímulo nervioso en imágenes y sonidos (que en la poesía tienen la fluidez de las metáforas vivas) cuanto al cristalizarse en estructuras rígidas (conceptos) que acaban por componer los sistemas metafísicos y morales.

<sup>255</sup> VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. (1989).p. 320.

nietzschiano no escapa a la tendencia a la reificación de lo simbólico al querer efectuarse, de manera práctica, en la moral y en la política, marcando los trazos violentos de la dominación o encantamiento de nuestra conciencia las estructuras del pensamiento metafísico. Se deben interpretar, en este sentido, los textos más polémicos de Nietzsche, aquellos que se prestaron a interpretaciones nazifascistas. La liberación de lo simbólico, que Vattimo interpreta como el verdadero sentido de la voluntad de poder, tiene que hacer un esfuerzo constante de crítica por el cual los sujetos posmetafísicos superan los antiguos valores al mismo tiempo que son superados continuamente por la dinámica interna de nuevas formas de vida que ellos propios crearon y que, en parte, se autonomizan yendo más allá de lo esperado.

Por este motivo, es necesario especificar los sentidos diferentes que la violencia y la destrucción, que acompañan la voluntad de poder, pueden poseer. En el mundo moral y metafísico, la violencia se expresa: 1º) en el dominio de las fuerzas naturales sobre el hombre que lo amenazan y lo ponen en peligro, no necesariamente sólo en el pasado, mas aún hoy, en la medida en que nos sentimos amenazados por el desorden y por la muerte, 2º) en la violencia que se establece en las relaciones entre amos y esclavos y que se instauran para la adquisición de seguridad y dominio de los más fuertes y 3º) en la violencia reactiva, inspirada en el espíritu de venganza que alcanza a todos los que viven en función de las estructuras de la metafísica que determinan nuestra forma de vida religiosa, moral artística y científica. El criterio de la fuerza ligado a la voluntad de poder se relaciona con la política y al arte de la misma manera, no constituyéndolas, sino más bien diluyéndolas mediante su generalización para todos los campos de la acción en la vida humana. El concepto privilegiado para que se entienda la voluntad de poder como interpretación es el de arte tal como Nietzsche lo entiende en sus escritos inéditos. Es, en cierto sentido, la retomada de su metafísica de artista de la fase juvenil tematizada en *El nacimiento de la tragedia* que concibe el arte como “justificación estética de la existencia”.

*“El arte no oculta con sus formas una ‘verdad’ objetiva de las cosas; en cambio, como actividad de creación de mentira se contrapone a la pasividad, reactividad, espíritu de venganza, que caracteriza a la búsqueda de la verdad”<sup>256</sup>.*

Sólo el arte no sucumbe, del todo, al dominio del espíritu de venganza. El arte es un modelo descriptivo y normativo de la voluntad de

---

<sup>256</sup> VATTIMO, Gianni. *Introducción a Nietzsche*. (1985). p. 157

poder. Su importancia es como el lugar de elaboración de una imagen de la existencia que no pueda contar con fundamentos últimos y verdades finales. La voluntad de poder es una justificación para la existencia que no recurre a estructuras y fundamentos estables tales como esencias y garantías de tipo metafísico. Es la voluntad de poder la que hace posible al superhombre el más allá del hombre metafísico, en la forma de un artista soportando vivir sin modelos estables, al mismo tiempo que reconoce el eterno retorno de lo terrible y problemático de la realidad que nunca alcanza las soluciones finales. No es el arte que proporciona catarsis. Es el arte trágico que libera lo simbólico en virtud de su apertura al mundo de los estímulos y del libre curso de la potencia metaforizante expresada en la superabundancia de lo simbólico y de los propios medios de comunicación.

La estética filosófica nietzscheana no es comparable al “gran estilo”, pues en ella predominan los elementos experimentales y disolutivos propios de lo dionisiaco común en las estéticas de vanguardia del siglo XX. La dificultad de relacionar los elementos experimentales y disolutivos con la voluntad de forma que es inherente a cualquier arte, aunque sea un arte que se caracteriza por el intento de destrucción o negación de la forma, es experimentada por el arte de *vanguardia*<sup>257</sup>

*“(...) donde la voluntad experimental se ha aplicado bien en términos disolutivos y desestructurantes, bien en poéticas dominadas por un ideal rigurosamente constructivo, tecnicista y formalista”*<sup>258</sup>.

---

<sup>257</sup> JOYCE, James. *Finnegans wake*. (1999).

<sup>258</sup> VATTIMO, Gianni. *Introducción a Nietzsche*. (1985). p.167



## 2. EL CANON: EL HEIDEGGER DE VATTIMO

*Ser y tiempo* (1927) es la obra en la que Heidegger lleva a cabo la pregunta por el ser desarrollando una analítica de la existencia humana para responderla, dado que el ser parece que no despierta por su obviedad, cuestión alguna. Curiosamente, Heidegger parte del neokantismo, para el que la pregunta por el ser es superflua para afrontar el problema del ser. Si anteriormente a *Ser y tiempo* la problemática e incluso las soluciones eran de tenor neokantiano, con *Ser y tiempo* Heidegger se posiciona de manera crítica con relación a él. La fenomenología husserliana afirma que la esfera lógica (de la inmutabilidad) y distinta de la esfera psicológica (de la mudanza temporal) que, empero, no es reducida a psicologismo porque aunque el sujeto capte los significados temporalmente, él lo hace según la validez lógica, inmutable. En su tesis sobre Duns Scoto, Heidegger ya reconoce la necesidad de situar el problema de la validez de las categorías lógicas para el objeto desde el punto de vista inmanente y transitivo. La validez de las categorías debe ser fundada sobre la vida de la conciencia temporal e histórica. Es necesario conectar la historicidad de la conciencia con la validez intemporal de la lógica<sup>259</sup>.

Con estos presupuestos Heidegger entra en polémica con el neokantismo: *"la efectividad de la existencia, que hace imposible ver al sujeto del conocimiento como ese sujeto puro que está supuesto en toda la posición de tipo trascendental"*<sup>260</sup>. La temporalidad aquí no es la misma de la ciencia física. Incluso reconociendo la proximidad de la fenomenología de Husserl con las posiciones neokantianas, en lo que se refiere al

---

<sup>259</sup> Cabe notar que la lógica paradójica del nihilismo realiza naturalmente este propósito.

<sup>260</sup> VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*, (1998). p. 15

trascendental, ella ofrece al joven Heidegger una apertura mayor a la temporalidad, a la historicidad y, en definitiva, a la efectuación de la existencia que es lo que le interesas. Si el neokantismo afirma la matematicidad de las ciencias como única forma de conocimiento válido, a la fenomenología, a partir de la intuición eidética, afirma que el conocimiento no se reduce al conocimiento científico. El concepto de fenómeno utilizado por Heidegger en *Ser y tiempo* se aleja de la interpretación neokantiana que lo contrapone a la cosa en sí, y lo asocia a la fenomenología husserliana cuyo proyecto es aprehenderlo como esencia misma de la cosa.

Queda patente, para Vattimo, la influencia de la fenomenología<sup>261</sup> en la elaboración de *Ser y tiempo*, principalmente en aquellas tendencias de desarrollo contenidas en conceptos como el de *Lebenswelt*, a los que Heidegger tenía acceso a través de los apuntes y discusiones con Husserl. Otras influencias importantes fueron Nietzsche, Kierkegaard<sup>262</sup>, Dostoiewski, Hegel, Schelling<sup>263</sup>, Dilthey y las poesías de Rilke<sup>264</sup> y Trakl.

Dilthey<sup>265</sup> ocupa un lugar central en la elaboración de *Ser y tiempo*. El reconocimiento, en la analítica existencial, de la temporalidad como sentido ontológico del cuidado (*sorge*) y, por consiguiente, constitutiva del ser ahí, se liga a la historicidad como problema ontológico central de la "filosofía de la vida"<sup>266</sup>. El problema de la historicidad de la vida<sup>267</sup> recoloca el problema del ser en nueva clave. La concreción y efectividad de la vida (por la influencia también del pensamiento cristiano) hacen que también Kierkegaard se torne central para Heidegger. Es la constatación de la influencia del "aparato conceptual neoplatónico para expresar apropiadamente los contenidos de la temática religiosa cristiana tal como la vivía San Agustín"<sup>268</sup> y el propio Kierkegaard, que llevan a Heidegger a afirmar que ambos no habían superado la ontología clásica, en sus formas, respectivamente, neoplatónica y hegeliana.

La reflexión sobre la temática religiosa neotestamentaria busca mostrar, justamente, la insuficiencia de los esquemas conceptuales de la ontología clásica para tratar del problema del ser concebido metafísicamente como presencia objetiva (*Vorhandenheit*). La vida y la historia no pueden ser pensadas, a no ser de modo distorsionado, por este aparato conceptual que está, también, en los fundamentos del neokantismo y de la propia fenomenología como Heidegger percibirá más tarde. Heidegger, dice Vattimo, desarrolla *Ser y tiempo* en torno de dos cuestiones

<sup>261</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. (1989).

<sup>262</sup> KIERKGAARD, S. *Temor e tremor*. (1979). Los pensadores.

<sup>263</sup> SCHELLING, F.V. *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*. (1979). Os pensadores.

<sup>264</sup> RILKE, R.M. *Cartas a um jovem poeta*. (2005).

<sup>265</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. (1989). p. 205 y ss. Volumen II.

<sup>266</sup> VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*, (1998). p. 18.

<sup>267</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. (1989). p. 176 y ss. parte II

<sup>268</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. (1989).p. 21.

fundamentales: la de la validez de las categorías lógicas del conocimiento y la del problema de la historicidad y efectividad de la vida<sup>269</sup>. Su originalidad está, de acuerdo con Gadamer<sup>270</sup>, en pensar los temas "irracionalistas" (vida, existencia) a partir de una perspectiva filosófica rigurosa y el problema del ser de forma ontológicamente consistente.

## 2.1. El ser en el mundo

Metafísicamente, desde Parménides<sup>271</sup>, según entiende Heidegger, el ser es identificado con la presencia objetiva y manipulable, incluso el supremo ser de la metafísica: Dios. En *Ser y tiempo* el problema del ser es recolocado en la perspectiva de su relación con el tiempo y con el ente especial que coloca el problema del ser: el hombre. *Ser y tiempo* se inicia, así, con un análisis del ser del hombre tomado en su generalidad y, sobre todo, de su estar en el mundo cotidiano, como el conjunto de sus modos de ser reales y posibles. Esencial a toda comprensión humana del mundo es el hecho de que estemos ya siempre lanzados por una precomprensión original, funcionando como el horizonte a partir del cual ejercitamos nuestra comprensión. Esta precomprensión es condición necesaria para la comprensión y nuestra posibilidad de evitar una adhesión acrítica a ella es siempre explicitarla y aclarar sus implicaciones en nuestros juicios. En Heidegger el hombre es siempre un poder ser, y ese poder-ser caracteriza el sentido de su existencia como posibilidad esto es, lo aleja de la categoría del *Vorhandenheit*<sup>272</sup>. Porque no sea sencilla la presencia y que "trascienda" la realidad en la dirección de la posibilidad, los modos posibles de ser del hombre serán tratados por Heidegger en la analítica de la existencia. En la analítica de la existencia el hombre no es simplemente contrapuesto al objeto. Heidegger desarrolla un sistema de definiciones positivas de la existencia, a través de las que dejará claro que el concepto de simple presencia es inadecuado para comprender al hombre. El hombre es un ser en el mundo, un ser arrojado en el mundo y, por eso, va más allá de esta realidad como posibilidad; el hombre es *Dasein*, ser ahí, proyecto lanzado. El propio mundo es un existencial, las cosas son antes que nada percibidas y entendidas por nosotros como utensilios<sup>273</sup> (*Zuhandenheit*) capaces de amenazarnos, darnos placer etc., y, por tanto, se presentan a nosotros como significación, de acuerdo con nuestras finalidades, nuestros proyectos. La realidad, como simple presencia, no existe para el hombre.

---

<sup>269</sup> VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*, (1998). p. 22.

<sup>270</sup> GADAMER, H.G. *Verdad y Método*. (1998).

<sup>271</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*. (1987) p. 123.

<sup>272</sup> VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*, (1998). p. 21

<sup>273</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. (1989) p. 127. Parte I.

No hay para él una visión desinteresada y neutra. *"La simple presencia se revela así como un modo derivado de la utilizabilidad que es el verdadero modo de ser de las cosas"*<sup>274</sup>. La simple presencia (la objetividad) es sólo uno de los modos de ser posibles de las cosas frente a una operación del hombre. Las cosas son instrumentos en medio de una totalidad de instrumentos. El mundo es la condición para que las cosas individuales aparezcan. El ser ahí está radicado en el mundo como totalidad instrumental.

Los signos también son utensilios intramundanos conteniendo en su carácter constitutivo el ser informativo, en ellos la capacidad de referencia coincide con su utilidad. En el signo su estar en referencia a, estar en relación a la otra cosa o signo, compone su carácter. El estar en el mundo del hombre es estar familiarizado con una totalidad de significaciones más que estar en relación con una totalidad de instrumentos. El nexo entre mundo y significación anticipa el papel central del lenguaje<sup>275</sup> en las posteriores formulaciones de Heidegger.

En ese cuadro teórico, la comprensión<sup>276</sup> (*Verstehen*) constituirá el concepto e hilo conductor de toda la analítica. El modo de estar en el mundo del ser ahí es fundamentalmente el de la comprensión de la totalidad de relaciones y referencias con los utensilios y principalmente con las significaciones. Antes de las cosas y sus significados individuales está la totalidad de significados y de cosas, el patrimonio de ideas, los prejuicios a los cuales se nombra como precomprensión. Los significados de las cosas están marcados por los posibles usos con relación a nuestros fines. Si el hombre es poder-ser todas sus estructuras existenciales estarán marcadas por la apertura y por la posibilidad. La comprensión es proyecto, es decir, posibilidad abierta, sustraída siempre al test de la correspondencia con las cosas mismas. Nuestra posibilidad misma de comprensión está sujeta a nuestra imposibilidad de neutralidad y, por tanto, a que salgamos del círculo de la precomprensión. De esta manera *"el conocimiento es más bien la articulación de una comprensión originaria en la cual las cosas están ya descubiertas"*.<sup>277</sup>

El ser ahí (*Dasein*) no es el sujeto gnoseológico contrapuesto al objeto. El conocimiento no es simple fantasía del ser ahí sobre el mundo. Es desde siempre un acto de precomprensión donde, de una manera o de otra, se articula una herencia de proveniencia. Esta circularidad de la comprensión es llamada por Heidegger círculo hermenéutico<sup>278</sup>. A la comprensión y a la interpretación se vincula el discurso (*Rede*) y la disposición afectiva, manera por la cual sentimos el mundo en el cual nos

---

<sup>274</sup> VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*, (1998). p. 29.

<sup>275</sup> HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. (2003).

<sup>276</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. (1989). p. 204 y siguientes. Parte I.

<sup>277</sup> VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*, (1998). p. 35.

<sup>278</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. (1989). p. 10 y 63. Parte II.

encontramos. Las cosas intramundanas poseen, además de su significado teórico, una tonalidad afectiva o valencia emocional. Heidegger no privilegia el aspecto cognitivo en detrimento de lo afectivo en su consideración sobre el hombre. La afectividad es una forma de precomprensión que abre el hombre al mundo como proyecto lanzado. La consideración de la disposición afectiva del hombre sirve al propósito de Heidegger de concibir el hombre concreto, efectivo, histórico. Desaparece totalmente el puro sujeto trascendental neokantiano e idealista. Somos siempre sujetos interesados, envueltos en la determinación de los objetos con los cuales pretendemos relacionarnos. El hecho de que seamos proyecto lanzado manifiesta nuestra finitud. Nuestro proyecto está siempre marcado por nuestras disposiciones afectivas, algunas de las cuales escapan, incluso, a nuestro dominio y conciencia (miedo, alegría, etc.). Conforme expresa Vattimo, reconsiderando el propio pensamiento de Heidegger

*"(...) la disposicionalidad nos pone frente al hecho de que nuestro modo originario de captar y comprender el mundo es algo cuyos fundamentos se nos escapan, sin ser, por otro lado, una característica trascendental de una razón "pura", ya que la afectividad es precisamente lo que cada uno de nosotros tiene de más propio, de más individual y de más cambiante"*<sup>279</sup>.

La estructura del *Dasein* como proyecto lanzado es la efectividad de la existencia (*Faktizität*)<sup>280</sup>. Esta facticidad de la existencia expresa el sentido de la precomprensión del círculo hermenéutico resultante de la finitud del *Dasein*. Un concepto de finitud que encuentra su elaboración en el análisis heideggeriano de la caída.

## 2.2. La Caída

El estado de existir en un mundo ya "dado" es el núcleo existencialista de la filosofía heideggeriana como factor de confrontación con el trascendentalismo kantiano<sup>281</sup>. El *Dasein* tiene siempre un modo previo y global de relacionarse con el mundo explicitado por las categorías de disposicionalidad (afectiva) y de comprensión. Esta última se realiza como "participación irreflexiva y acrítica" en un mundo histórico y socialmente determinado, a partir del sentido común y de sus prejuicios. El

---

<sup>279</sup> VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*. (1998). p. 39.

<sup>280</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. (1989). p. 94. Parte I.

<sup>281</sup> *Idem*, p. 207. Parte I. "¿Cómo se debe concibir el carácter de este 'previo'? ¿Sería suficiente formalmente decir que es un 'a priori'? ¿Por qué esta estructura se apropia de la comprensión, caracterizada por nosotros como existencial básico de la presencia (*Dasein*)?"

*Dasein* está siempre acompañado por otros y forma su comprensión inicial a partir de la precomprensión común: piensa lo que se piensa, hace lo que se hace. Es dado a aceptar ingenuamente las opiniones comunes de toda la gente. De este modo la existencia es siempre inauténtica, en el sentido de que tiende a caer en las mallas de la opinión (o falta de ella) pública. La caída (*Verfallenheit*)<sup>282</sup> en la mentalidad común es lo que Heidegger denomina inautenticidad. Pero el *Dasein* también es proyecto, posibilidad, y por eso puede elegir su forma de estar en el mundo y así tornarse auténtico. Para Vattimo, "(...) auténtico es el *Dasein* que se apropia de sí, es decir, que se proyecta sobre la base de su posibilidad más suya"<sup>283</sup>.

Ahora bien, el mundo del **ser** inauténtico también es proyecto (y posibilidad) y se articula a partir de una precomprensión que, entretanto, se olvida como tal y se reifica, cayendo en un estado de presencia objetiva en la cual se inmuniza contra cuestionamientos más radicales. En la posición de autenticidad, el *Dasein* rememora la historia del ser y huye al olvido de la apertura que abre el mundo a nuestra comprensión como tiempo, finitud, historicidad y posibilidad. A partir de ahí se establece, más allá de la facticidad de lo existente, la pregunta por la validez de lo existente en una relación viva y dinámica con las cosas y sus estados. Esta relación auténtica con el mundo, a la luz de la posibilidad más que de su realidad efectiva, desmonta la estructura sujeto/objeto de la filosofía de la conciencia y se ejemplifica mejor por la expresión o por tener una experiencia<sup>284</sup>, en la perspectiva de un abordaje participativo no objetivante. En ese caso, el proyecto deja de estar dado por la facticidad y pasa a ser elegido y valorado por el sujeto viviendo la experiencia de la existencia, y no aquella pura y, supuestamente neutra, de la cognición.

En esa experiencia auténtica el *Dasein* asume junto con la apertura de la posibilidad la responsabilidad por la elección. Heidegger subraya que éste, el modo auténtico, es el modo originario<sup>285</sup> de relación con el ser en el mundo. Éste es, para nosotros, un modo artístico de la experiencia donde la potencia metaforizante es liberada sin descartar la responsabilidad. Es más, sólo incorporándola es como el mundo se muestra como apertura posible de estados de cosas y no como conjunto jerárquico de estructuras objetivas. El *Dasein* es, por consiguiente, cura, preocupación, cuidado (*sorge*)<sup>286</sup>. En otras palabras, asume responsabilidades evidenciando que el modo inauténtico es apenas derivado del modo auténtico originario<sup>287</sup>. El yo está histórica y socialmente situado y elige siempre a partir de esta situación

<sup>282</sup> *Idem*, p. 237. Parte I. "Por sí misma en su propio poder sea ella propia más auténtica, la presencia (*Dasein*) ya siempre cayó de sí misma y decayó en el 'mundo'. Decaer en el mundo indica el empeño en la convivencia, en la medida en que ésta es conducida por la habladuría, curiosidad y ambigüedad."

<sup>283</sup> VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*, (1998). p. 43.

<sup>284</sup> VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*, (1998) p. 44 y siguientes.

<sup>285</sup> *Ibidem*, ver nota de la p. 45.

<sup>286</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. (1989). p. 255 y siguientes. Parte I.

<sup>287</sup> *Idem*, p. 12, 13 y 98, 99. Especialmente nota p. 98. Parte II.

dada y sobre todo marcada por la finitud. En cuanto proyecto lanzado, el yo histórico y situado en un orden social tiene todas sus estructuras existenciales definidas como *Dasein* tornando inviable comprenderlo como simple presencia. Establecido el carácter temporal del *Dasein*, Heidegger elabora la relación "esencial" entre ser y tiempo al abordar el concepto fundamental de ser para la muerte.

### 2.3. El Ser para la muerte

Si el *Dasein* es poder-ser, posibilidad abierta, nunca lo encontramos como totalidad como pretende la metafísica de la simple presencia. La eventualidad de la muerte biológica no configura, tampoco, una totalidad del *Dasein*, a no ser bajo el punto de vista de la metafísica, pues de ese modo la muerte sería entendida como la posibilidad última que pudiera ser agregada a las demás, completando una totalidad. Pero el *Dasein* cuando muere "lejos de ser un todo, no lo es más". La muerte<sup>288</sup> es una posibilidad del *Dasein* y no únicamente un hecho que le puede ocurrir. ¿Cómo pensar la muerte como posibilidad de existencia constitutiva del *Dasein* como proyecto? La muerte es la posibilidad que hace que todas las otras sean imposibles. Como tal, es su más propia posibilidad, imposible de ser de todo experimentada en tanto que mi muerte, en tanto que memoria e historia efectual es posibilidad siempre abierta, auténtica posibilidad. Reconocer la muerte como auténtica posibilidad es la **decisión anticipadora de la muerte**<sup>289</sup> que es el reconocimiento y aceptación de la naturaleza de posibilidad de toda facticidad de la existencia. No hay posibilidades definitivas en la vida y este reconocimiento es la recuperación rememorante del ser como apertura, evitando, con ello, la cristalización reificante de las imágenes de mundo o de los papeles del sujeto en una máscara de una sola faz. Se abre un canal de oscilación permanente entre la "realidad" y la posibilidad en la que aquélla es un modo de ser de ésta.

*"La muerte posibilita las posibilidades, las hace aparecer verdaderamente como tales y así las pone en posesión del Dasein, que no se aferra a ninguna de ellas de manera definitiva, sino que las inserta en el contexto siempre abierto del proyecto propio de existencia"*<sup>290</sup>.

La decisión anticipadora de la muerte da al *Dasein* una unidad

---

<sup>288</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. (1989). § 46, y siguientes, p. 15 y siguientes. Parte II.

<sup>289</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. (1989). § 62, p. 97-103. Parte II.

<sup>290</sup> VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*, (1998). p. 50.

histórica evitando así su dispersión y fragmentación. En este punto Vattimo compara los resultados heideggerianos con las distinciones kierkgaardianas entre vida estética y la vida ética, el seductor estético que vive en la discontinuidad de la conciencia puntual y el marido que vive en la continuidad histórica fundada en su decisión<sup>291</sup>. Ora, me parece que no cabe aquí cualquier elección. La decisión anticipadora de la muerte es rememoración que se desalienta de la finitud, revelándola tanto en el eje diacrónico de la conciencia narrativa e histórica cuanto en el eje sincrónico de la conciencia puntual metafórica e inaugural. La decisión por la unidad histórica y narrativa (ética/continua) sucede a partir de la puntualidad metafórica de la conciencia en el eje sincrónico (estético/fragmentario). Esa constatación torna fundamental el pasaje para el estadio religioso donde la "decisión" es por la unidad del eje histórico/diacrónico y del eje metafórico/sincrónico, inaugural.<sup>292</sup> Con la "elección" sin elección de la muerte se reconoce el carácter oscilatorio estético/ético, universal/particular, continuo/descontinuo de toda experiencia (religiosa). La totalidad/ autenticidad a la que nos conduce la memoria de nuestra mortalidad es siempre totalidad abierta. El sujeto de la existencia ética es siempre un artista capaz de renovar a cada instante la decisión para que el "casamiento" no se transforme en prisión. De la misma manera podemos pensar con relación al hombre religioso. Las instituciones (casamiento, "iglesias" etc.) deben considerarse siempre "totalidades" abiertas por la memoria que es acto puntual (descontinuo) que inaugura la continuidad de una proveniencia. La teoría de la decisión en Heidegger implica el uso de conceptos "enredados" como conciencia y culpa<sup>293</sup>.

¿Qué es lo que hace posible la autenticidad del *Dasein* en su existencia cotidiana? La decisión anticipadora de la muerte que pone en suspenso a las otras posibilidades como posibilidades efectivas, presencia objetiva. Adherirse ingenuamente a ésta o aquella posibilidad es signo de inautenticidad. Anticipar la muerte es tomar la facticidad como modalidad de lo posible y no perderse en la fragmentación. En lenguaje corriente es "oír la voz de la conciencia" que es la autenticidad del **no dejarse llevar por la mentalidad del sí**. Esta voz habla muchas veces como silencio, es decir, sin ordenar contenidos concretos, sino más bien situando la facticidad en perspectiva y remitiéndonos al carácter original de la posibilidad de la existencia que nos insta a elegir. La conciencia de nuestro

<sup>291</sup> Se podría decir que en el estadio religioso los dos ejes se cruzan, la conciencia puntual del modo estético (diacrónico) y la conciencia continua del modo ético (sincrónico) produciendo, en este cruce una expansión de la misma.

<sup>292</sup> Podemos pensar, por otro lado, que la decisión religiosa es un rechazo de la muerte, su negativa. Parafraseando a San Pablo: Si Jesús no ha resucitado, somos los más infelices de los hombres – *Carta a los Corintios* -. En este caso, en Kiergaard, el énfasis recaería en el eje sincrónico; es siempre rememoración que lo torna todo presente. Jesús muere "todas las veces" que rememoramos su crucifixión, ella se hace presente como acto único.

<sup>293</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. (1990). § 62, p. 98, nota 43, sobre la cuestión de la culpa desde el punto de vista teológico.



estado de "caída" en la existencia factual cotidiana, en la que vivimos muchas veces automáticamente **como si** todo fuese natural en la mentalidad de la conciencia del rebaño, es lo que entendemos como "culpa". O sea, la negatividad del estado arrojado, lanzado, en un mundo determinado histórica y socialmente (ónticamente), mas no ontológicamente. En palabras de Vattimo,

*"(...) el Dasein es el 'fundamento de una nulidad'. Como Dasein, éste es ese ente que es en la forma del poder ser, es decir, que lleva en sí su fundamento; pero, por otro lado, en cuanto arrojado, el Dasein no puede disponer de ese ser estado-de-proyecto, en el cual ya se encuentra desde siempre"* <sup>294</sup>.

La respuesta a esta experiencia de culpa<sup>295</sup> (o falta) comporta la decisión por lo que le es propio, por la rememoración desalienante de la condición de posibilidad abierta (ontológica) del *Dasein*. El *Dasein*, por tanto, es radicalmente constituido por la temporalidad, como cuidado (*sorge*). Si las cosas sólo llegan al ser por el proyecto del *Dasein*, el *Dasein* sólo se constituye como cuidado, cuyo sentido es dado por la temporalidad, como característica del propio ser. La ontología fundamental se revela como reflexión filosófica y pone en cuestión los fundamentos sobre los que la metafísica de la presencia se erguía como, por ejemplo, el privilegio dado a la dimensión temporal del presente y el carácter de objetividad de los entes intramundanos. Al percibirse la importancia del proyecto abierto por el *Dasein* y en el cual sólo los entes pueden venir a ser, se percibe también una relación especial y más originaria entre el *Dasein* y el ser, en cuanto que ambos de algún modo trascienden los entes. *Ser y tiempo* no va más lejos, según Heidegger, por una insuficiencia del lenguaje heredada de la tradición filosófica, lenguaje éste estructurado por la lógica del ente, y por ello, incapaz de responder a estas cuestiones.

*"(...) la metafísica como herencia de un lenguaje y de un conjunto de esquemas mentales aparece como el principal impedimento para pasar de la comprensión implícita del ser (que el Dasein siempre tiene) a una comprensión filosófica"* <sup>296</sup>.

Para superar este impasse Heidegger sigue el camino de una

---

<sup>294</sup> VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*, (1998). p. 53.

<sup>295</sup> En Freud, la conciencia de culpa es resultado de un recalque primario del deseo de la muerte del padre y del deseo incestuoso de la madre, que se establece como la ley paterna a través del super-ego – conciencia moral y punitiva heredera del complejo de Edipo - e interiorizada a partir de la autoridad externa.

<sup>296</sup> VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*, (1998). p. 57.

metafísica como historia del ser.

## 2.4. Metafísica e historia del ser

En 1947, en la obra *Sobre el humanismo*, el motivo presentado por Heidegger para la no conclusión de *Ser y tiempo* se apoya en la inadecuación del lenguaje, aún estructurado sobre una metafísica del ente. Si problematizamos el lenguaje mismo colocamos en suspenso, simultáneamente, toda la tradición metafísica occidental que concibe el ser teniendo como base la presencia temporal y objetiva (espacial). Ora, la presencia es sólo una de las dimensiones del tiempo<sup>297</sup>. Nuestro lenguaje filosófico estaría, de ese modo, trabado por una serie de supuestos metafísicos que predeterminan nuestra visión del tiempo, del *Dasein* y del ser, que acaba reducido al ente. Un posible camino para la mudanza de esa condición se encamina a través de la elaboración historiográfica, de reflexionar sobre las bases conceptuales de nuestro lenguaje y de las formas de representación asociadas a ella. A esta reflexión debe acompañar una "destrucción de la historia de la ontología"<sup>298</sup> que sucumbió al olvido del ser concebiéndolo sobre su aspecto de presencia temporal y espacial objetiva. La trascendencia de esta posición reduccionista nos indica el sentido de un más allá del ente, de una trascendencia de las facultades representativas del lenguaje con relación a la cristalización de sus representaciones históricas. También la propia proyectualidad del *Dasein* apunta a la trascendencia de la presencia objetiva.

Por su parte, en *Introducción a la Metafísica* (1935) el término metafísica ya adquiere una connotación negativa significando el olvido del ser<sup>299</sup>, o sea, abdicando de la trascendencia original del ser por relación con la simple presencia objetiva de los entes. El *Dasein* trasciende los entes en cuanto proyecto por presuponer siempre, de entrada, una precomprensión del ser en el propio proyecto, para elaborar la comprensión de los entes. En una analogía con el cine, podríamos decir que, en cuanto el **ente** es presencia, imagen y representación, el **ser** es el escenario, la apertura, la película y la potencia imaginativa que hace que sea posible el juego de las imágenes, no al modo de un trascendental de tipo kantiano - a priori y universal formal – sino al modo de una temporalidad abierta a la posibilidad de un pasado como proveniencia, y de un futuro como destino. La solución clásica dada por la metafísica desde Platón es concebir el ser como el carácter común de los entes en un concepto general y abstracto con

---

<sup>297</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. (1990). p. 137 y siguientes.

<sup>298</sup> VATTIMO, Gianni. *Introducción a la Heidegger*, (1998). p. 60

<sup>299</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*. (1987).

el objetivo de aprehender la presencia objetiva de lo que puede ser descrito y explicado, dominado y medido enteramente por el sujeto.

En su obra *Nietzsche*,<sup>300</sup> Heidegger defiende la tesis de la consumación de la metafísica como si el olvido del ser hubiera ocurrido de forma ejemplar en el pensamiento de este filósofo. Nuestra herencia metafísica se afirma en cuestiones tales como la del fundamento y de la diferencia ontológica de la temporalidad y de la estaticidad de la presencia objetiva.

Vattimo considera el texto *Sobre la esencia de la verdad*<sup>301</sup> (1930) como la primera obra del segundo Heidegger. *La Esencia del fundamento y ¿Qué es la Metafísica?*<sup>302</sup>, también pueden ser tratadas como elaboraciones del problema de la negatividad; es decir, como el problema central de la metafísica. *La esencia del fundamento*<sup>303</sup> analiza el principio de razón suficiente, o de causalidad (Leibniz), al afirmar que todo lo que existe tiene una causa y un fundamento, y conocerlo es justo conocer su causa o su fundamento. Aristóteles ya concebía la ciencia como el saber de las causas o principios primeros. Cabe preguntar por qué el principio de razón suficiente debe valer universalmente para todos los entes. Para *Ser y tiempo* este principio debe remontarse al *Dasein*, puesto que no se puede creer en la validez de un principio fundado en una supuesta objetividad de este fundamento o causa. Aquí, Vattimo reconoce que "*si los entes vienen al ser sólo en cuanto se sitúan en el mundo como proyecto abierto e instituido por el Dasein, la valía del principio de razón suficiente deberá también ser referido al Dasein que instituye el mundo en el cual el ente aparece*"<sup>304</sup>.

Son las tres dimensiones temporales del *Dasein* las que otorgan el sentido del cuidado (*sorge*). Dimensiones que el *Dasein*, en cuanto proyecto lanzado, tiene para con el ente como comprensión y discurso al articularlos entre sí por la justificación y fundamentación. Así, el principio de razón suficiente encuentra su valía asociada al *Dasein* que, al proyectarse, presenta un mundo como totalidad de los entes, conjunto sistemáticamente fundado en la causalidad funcionando, también, como un principio de realidad. Por tanto, el verdadero fundamento es el *Dasein*<sup>305</sup> que abre los horizontes del discurso frente a los cuales se comprende los entes. Todo lo óntico presupone ya, como precomprensión, lo ontológico. Por eso, no debemos considerar el *Dasein* como "fundamento" en el sentido

---

<sup>300</sup> HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. (2006) 2 volúmenes.

<sup>301</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sobre la essência da verdade*. Los pensadores (1979). "El velamiento del ente en su totalidad, la no verdad original, es más antigua que toda la revelación de tal o cual ente."

<sup>302</sup> HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es metafísica?* Los pensadores (1979). p. 51. "La nada como el otro del ente, es el velo del ser."

<sup>303</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência do fundamento*. Los pensadores (1979). p. 97. "En lo que se refiere a la proyectada colocación del problema sea, empero, recordando lo siguiente: a través de Leibniz el problema del fundamento es conocido en la forma de la cuestión del principium rationis sufficientis."

<sup>304</sup> VATTIMO, Gianni. *Introdução à Heidegger*, (1998). p. 64.

<sup>305</sup> *Idem*, p.65.

metafísico. El *Dasein* no es simple presencia objetiva, él es el poder ser. En el sentido óntico el fundamento último que se impone es Dios, presencia total. "(...) *El Dasein no es otra cosa que proyecto; no es algo que 'sea' y que luego proyecte el mundo, no es algo que existe como 'base' estable de este proyectar. El Dasein en su transcendencia es fundamento, Grund, sólo como Ab-grund, como ausencia de fundamento, como abismo sin fondo.*"<sup>306</sup>

El *Dasein* como negatividad, abismo, en el ente y en el fundamento expresa la libertad de lo simbólico y de la diferencia ontológica en cuanto expresión de la irreductibilidad al ente objetivo del poder ser. "La razón es aquello por lo cual existe algo en lugar de la nada"<sup>307</sup>. Preguntarse el porqué del ente es permanecer en la esfera de la razón como justificación y fundamentación sistemática. Apuntar a la nada que podría ser es colocar el problema de la totalidad del fundamento y de los entes fundados, trascendiendo los nexos de significación internos a los sistemas de lenguaje de referencia y tematizar la propia posibilidad de otros sistemas de referencia. La forma de la negatividad del ser con relación al ente, en la cual el primero aparece como nada, es recolocar la cuestión del ser del ente, o sea, de lo posible dentro de lo real, visto como fundamento de lo "necesario factual". ¿Tenemos alguna experiencia de la nada, o del ente como negatividad? En el nivel emotivo podemos hablar de la angustia<sup>308</sup> como la "disposicionalidad fundamental" y específica del *Dasein*. La angustia es miedo de la nada. La búsqueda de la identidad racional y discursiva nos remite a imágenes y representaciones, como residuos de metáforas originales en cuanto a la diferencia, a la no imagen, no a la metáfora cristalizada, sino el impulso metaforizante que nos revela la nada que nos angustia y provoca nuestra fuga de vuelta a la comprensión y a la reproducción de las imágenes en representaciones sistemáticamente justificadas. La existencia misma del *Dasein* se siente amenazada, dado que no es éste un ente común entre otros. La angustia como miedo sin objeto específico, sitúa al *Dasein* frente a su transcendencia constitutiva como nada de fundamento y lo hace responder por la institución del mundo en cuanto pausa de una racionalidad "insuficiente". Se conectan, así, los problemas de la nada, de la angustia y del ser. "*La nada es la condición que hace posible la revelación del ente como tal para el ser existencial del hombre*"<sup>309</sup>.

De la nada se revela la realidad del ser del ente. Metafóricamente hablando, el ser es luz que proyecta el *Dasein* y es proyectada por él. Si el *Dasein* es siempre proyecto lanzado, el ser no es su producto, ni su relación sería resuelta en el par sujeto-objeto como en las versiones del idealismo

<sup>306</sup> *Idem*, p.66.

<sup>307</sup> *Idem*, p.67.

<sup>308</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. (1989). Parte I, p. 250. "Aquello con que la angustia se angustia es la 'nada' que no se revela en 'parte alguna'".

<sup>309</sup> VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*, (1998). p. 68.

empírico o trascendental. La relación del *Dasein* con el ser/nada objetivable es relación con lo diferente del ente. En este caso, la ambigüedad entre el revelar/ocultar se torna constitutiva de la comprensión del ser.

## 2.5. Revelar / ocultar: libertad

En la conferencia *Sobre la esencia de la verdad*, Heidegger, partiendo de una concepción de verdad como conformidad entre la proposición y los estados de cosas, concluye que tal sólo es posible si el ente ya está accesible dentro de cierta área de objetos, un ámbito abierto por el *Dasein*. Así, la verdad como conformidad presupone una apertura más originaria, una norma a la cual nos ajustemos o que ponga en juego la libertad. No la libertad como acto arbitrario y subjetivo del hombre. La libertad no debe ser pensada como propiedad del hombre, sino como la posibilidad que el hombre tiene de elegir entre los diversos ámbitos o áreas de objetos donde se van a disponer los entes (ontologías regionales), revelando con eso cómo, de alguna manera, los entes ya son accesibles en la misma medida en la que el propio *Dasein* es también arrojado en el mundo. La libertad dispone del *Dasein* que está en el mundo históricamente abierto, en el cual se establecen los criterios, normas y prejuicios que tornan los entes objetivables. Esta comprensión no es elegida por el hombre, sino que lo constituye. La verdad es la libertad de abrirse al ser del ente y también de no revelarlo, ocultarlo. La palabra griega *alétheia*<sup>310</sup> presupone un juego de revelación y ocultamento, verdad no verdad, dicho y no dicho. Conforme expone Vattimo, "(...) los entes individuales y los grupos de entes se nos manifiestan precisamente en cuanto la totalidad del ente no aparece en primer plano como tal"<sup>311</sup>.

El tornar aparente del ente es al mismo tiempo un velarlo en su totalidad. El ocultarse del ente en su totalidad hace posible la manifestación de los entes en su "singularidad" (en cuanto pertenecientes a un sistema de relaciones lógicas y conceptuales). El velarse del ente en la totalidad de sus significaciones, es como "no saberlo todo" en cuanto la reserva de significaciones que no se revela resplandece la luz del ser. El error es estructural a la verdad y a la condición de caída de la existencia inauténtica, la verdad presupone la no verdad en ella misma. La condición originaria del *Dasein* es su caída en la existencia inauténtica.

---

<sup>310</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade*. (1979). Os pensadores, p. 138. "Si se traduce la palabra *alétheia* por desvelamento, en vez de verdad, esta traducción no es sólo más literal, sino que ella comprende la indicación de repensar más originalmente la noción corriente de verdad como conformidad de la enunciación, en el sentido, aún incomprensido, del carácter de ser desvelado y del desvelamento del ente."

<sup>311</sup> VATTIMO, Gianni. *Introdução à Heidegger*, (1998). p. 73.

## 2.6. Historia del ser como destino y rememoración

El olvidar del ser es error y destino. La justificación siempre ocurre en el interior de un sistema, de un mundo donde se articulan los entes (como totalidad), y donde se silencia el ente en su totalidad. El silencio de la metafísica sobre la nada es el olvido del ser. El fundamento metafísico es siempre la búsqueda de un ente sobre el cual se funden los otros. El olvido del ser es constitutivo a nuestra existencia. El proyecto lanzado que es el *Dasein* y la apertura en la que aparecen los entes, y entre ellos nosotros mismos, es el ser, evento histórico y destinal. El *Dasein* no se define en términos de propiedades, sino de la apertura histórica en la que se constituye. El descubrimiento de la esencia de la metafísica como historia del olvido del ser ocurre en el momento del fin de la metafísica, cuando podemos rememorar la historia de la metafísica, nuestra propia historia, la historia del ser<sup>312</sup>. Las reflexiones heideggerianas sobre la metafísica como historia del olvido del ser dan una concreción a la analítica existencial desarrollada en *Ser y tiempo*. En su final, la metafísica llega a la voluntad de poder nietzschiana en la cual “del ser no resta nada más”. El ser del ente, en el entendimiento de Heidegger, es para Nietzsche voluntad de poder como posibilidad de disponer de algo, de querer. Voluntad de voluntad es el término que indica la falta de fundación que caracteriza el ser en la metafísica consumada. De la *idea* platónica a la *enérgeia* aristotélica, pasando por la *actualitas* medieval hasta la certeza metódica del *cogito* cartesiano, el ser es concebido como fundamento, presencia objetiva. En la filosofía moderna el *hipokeiménon* es el yo del hombre que legitima la presencia en la técnica y en la ciencia metódicamente desarrollada. La completa reducción del mundo a la subjetividad y de lo verdadero a la objetividad, obtenida por el sujeto a través de la certeza, culmina en Nietzsche en la reducción del mundo a la voluntad del sujeto<sup>313</sup>. En la técnica y en el lenguaje del ente el ser sólo se da como voluntad de dominio y organización total. En ese sentido,

“(...) el desarrollo de la metafísica ha conducido a reducir el ser del ente a la certeza de la representación y, por consiguiente, a la voluntad como voluntad del sujeto de reducirlo todo a sí mismo”<sup>314</sup>.

Se eliminan los residuos de diferencia entre verdad e ilusión en la sistematización general de la realidad en la época de la tecno-ciencia (cosa

---

<sup>312</sup> *Idem*, p.79.

<sup>313</sup> VATTIMO, Gianni. *Introdução à Heidegger*, (1998). p. 85

<sup>314</sup> *Idem*, p.87.

y conocimiento) en la cual se consuma la metafísica. No queda ningún misterio más que no pueda ser en principio desvelado por la ciencia. En esa situación de indigencia del pensamiento surge la oportunidad de un proyecto de sentido capaz de sobrepasar (*verwindung*) la metafísica. Heidegger propone en vez del *Aufhebung* hegeliano, el *Schritt zurück*, el "paso atrás", en el sentido de tomar distancia histórica de la metafísica para que vislumbremos su oscura proveniencia. El ser para Heidegger es hondura, abismo, tierra que no puede convertirse, al final, en pensamiento explícito. De ahí la importancia creciente de la dimensión poética del lenguaje en la obra de Heidegger.

## 2.7. Ser, evento, lenguaje.

*Ser y tiempo* mostró que no podemos concibir el ser como un objeto buscando para él un concepto más adecuado y que, por tanto, debemos encontrar un modo nuevo de pensarlo. El proyecto de sentido del ser, alternativo al de la metafísica, se desarrolla tras la analítica existencial, en las obras sobre la historia de la metafísica, en el proyecto sobre Nietzsche y en los ensayos sobre el lenguaje y el arte<sup>315</sup>, siempre de forma fragmentaria y ensayística, lo que evidencia su carácter experimental y problemático. En este marco referencial el propio giro<sup>316</sup> (*Kehre*) es continuación y profundización del discurso de *Ser y tiempo*. De ahí la pertinencia de preguntarnos: ¿es posible una comprensión no metafísica del ser?

El camino elegido es el del ejercicio del pensamiento rememorante de la historia del ser en sus diversas épocas. El ser pierde la obiedad de la presencia y se manifiesta como negatividad, nada del ente. Así ya no se puede definir más el ser como objeto de pensamiento de un sujeto. Contra el objetivismo y el subjetivismo metafísicos se contraponen el sentido del ser como trascendencia de la totalidad del ente, al mismo tiempo en que tiene lugar una relación especial con el *Dasein*, donde los entes llegan a ser. El pensamiento no es concebido como actividad de la cual dispone el hombre a su libre arbitrio. Lo que existe es una relación bastante ambigua entre ser y *Dasein*. Es, si lo podemos decir, el pensamiento del ser que comprende el ser y le pertenece, dejándose oír por el hombre. El pensamiento del ser posee al hombre (incluso en la forma inauténtica de la presencia) así como la libertad también lo posee. El ser acontece (*Ereignis*) y hace acontecer

*"(...) en cuanto lanza el proyecto lanzado que es el*

---

<sup>315</sup> HEIDEGGER, Martin. *Arte y poesía*. (2001).

<sup>316</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araujo. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. (1996) p.214. "Heidegger reconocerá después que la analítica de la existencia, de algún modo, aún permanece ligada a la filosofía trascendental, cuya superación era uno de sus objetivos fundamentales. La gran mudanza, entonces, significa que la interrogación trascendental como camino, cederá su lugar al propio evento del ser, que es condición de posibilidad de la propia trascendentalidad."

*hombre y ocurre él mismo en la medida en que, en ese proyecto, instituye una apertura en la cual el hombre entra en relación consigo mismo y con los entes, los ordena en el mundo, los hace ser, es decir, los hace aparecer en la presencia*”<sup>317</sup>.

Vattimo traduce *Ereignis* como evento que hace posible la mutua apropiación (expropiación) entre ser y hombre. El ser se apropia del hombre entregándose (expropiación) a él. El ser es evento que ilumina las aperturas históricas en las cuales el Dasein y los entes entran en relación, un modo de revelarse histórico en sus diversas épocas.

## 2.8. La obra de arte

El *Dasein* se encuentra siempre lanzado en épocas históricas orbitando alrededor de las aperturas que el ser hace posible; *physis*, *lógos*, voluntad, evento, configuran estas épocas y las respectivas aperturas donde se articularán los entes. Eso muestra el carácter de radical historicidad de las aperturas del ser y del *Dasein* en cuanto proyecto, pues como proyecto lanzado parte de una temporalidad originaria tornándose, por eso, incompatible con el trascendentalismo. Estas aperturas históricas exponen el modo de relacionarse del hombre con el ente y con el ser. Lo más original del *Dasein* no es que se encuentre en una apertura ya establecida, sino que participa activamente de abrir esta aclaración de sentido en trabajo artístico. Mientras en *Ser y tiempo* el *Dasein* se relaciona con el ser a través del sentimiento de la angustia y, por tanto, experimenta el ser como negatividad en el modo del ente, en escritos posteriores, Heidegger busca una modalidad de ser del Dasein ya no reducida a la articulación de los entes en el interior de una apertura ya dada.

Esta modalidad es el arte<sup>318</sup>. Es en el arte donde podremos encontrar una determinación positiva del ser. En esta determinación positiva de la obra de arte, el ser aparece como evento histórico, inaugural. Aquí el concepto de instrumentalidad ya no es suficiente para definir el ser o incluso el mismo el ente ("cosa") en cuanto obra de arte. Los conceptos de materia y forma, contenidos en el concepto de instrumento, remontan al hilemorfismo de Aristóteles e implican una consistencia autónoma – materia - y una finalidad propia – forma - que sobre ella se impone. En esa perspectiva, afirma Vattimo,

*"El pertenecer a un mundo como estar determinado por una*

---

<sup>317</sup> VATTIMO, Gianni. *Introdução à Heidegger*, (1998). p. 99.

<sup>318</sup> HEIDEGGER, Martin. *Arte y poesía*. (2001), p. 12. “En la obra de arte se ha puesto en operación la verdad del ente.”



*función y, en consecuencia, por cierto significado, no es ya el único elemento constitutivo del ser de la cosa o por lo menos no de cierto tipo de cosas como las obras de arte”<sup>319</sup>.*

En la obra de arte, la "cosa"<sup>320</sup> se impone a la atención por sí misma independientemente de su funcionalidad instrumental. El eje aquí es el de la verticalidad sincrónica e inaugural de las imágenes mítico-poéticas. La obra de arte funda e instituye su mundo sin ser dependiente de una reconstrucción histórica de sus orígenes, pues éstas no son más que fábulas. La idea de novedad y de lo inusitado de la obra de arte es común, de una manera o de otra, en la historia de la estética: en Kant el genio artístico es tomado por las reglas instituidas por la propia naturaleza. Al ser retirado de su funcionalidad cotidiana el objeto artístico (la "cosa") ilumina un mundo nuevo al proponer un ordenamiento nuevo de la totalidad del ente y al mismo tiempo revela el ocultamento, la oscuridad tras de toda revelación posible.

A ese doble carácter de claro/oscuro expuesto por la obra de arte, Heidegger lo denominará el conflicto entre mundo (*Welt*) y tierra (*Erde*) y, Vattimo lo tomará como el centro de una estética de la oscilación. Junto con la iluminación de un nuevo conjunto de significaciones sobre una forma dada de ordenar la totalidad de los entes, la obra muestra el fondo sin fondo de las significaciones por descubrir, la reserva semántica que forma su textura más íntima.

*"La obra, dice Heidegger, expone (manifiesta) un mundo y al propio tiempo produce (propone, antepone) la tierra y la presenta precisamente como aquello que se retrae y se cierra, esto es, como reserva”<sup>321</sup>.*

En Heidegger no hay la propuesta de un discurso estético propiamente dicho, en el sentido de especialización del discurso, sino más bien como una relación más general entre el hombre y el ser<sup>322</sup>. En la obra *Hölderlin y la esencia de la poesía*<sup>323</sup>, Heidegger elabora más precisamente el concepto de evento. En la poesía (*Dichtung*) está la esencia de todas las artes. Como la obra de arte inaugura una apertura del ente en su totalidad, que no proviene del ente, es creación a partir de la nada del ente. La novedad radical del arte ocurre principalmente en el lenguaje<sup>324</sup>, aquí

---

<sup>319</sup> VATTIMO, Gianni. *Introdução à Heidegger*, (1998). p. 107.

<sup>320</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. (2002), p. 158. "Al pensar la cosa, como cosa, le ahorramos la vigencia de cosa, protegiéndola en el ámbito en el que ella se vigoriza y fortalece. En el sentido de reunir y recoger diferencias en una unidad, 'cosificar' es aproximar el mundo."

<sup>321</sup> VATTIMO, Gianni. *Introdução à Heidegger*, (1998). p. 109.

<sup>322</sup> VATTIMO, Gianni. *Ontologia e poesia*.

<sup>323</sup> HEIDEGGER, Martin. *Poesía y arte*. (2001).p.127.

<sup>324</sup> HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. (2003)

entendido de forma amplia como creación, imaginación, invención de sentido (*Dichtung*). Es en el lenguaje donde se manifiesta continuamente la estructura ontológica de la existencia y de la mundaneidad. Es en ella donde el ser se abre como precomprensión formada por actos de lenguaje con sus reglas semánticas, sintácticas y pragmáticas: *"el lenguaje mismo es poesía en un sentido en esencial"*<sup>325</sup>. Es en el lenguaje poético donde se instituyen mundos y se articulan nuevas significaciones. Es *"el fondo que rige la historia"*<sup>326</sup>. El hombre en tanto que sujeto al lenguaje, más que sujeto del lenguaje, es *Gespräch* (diálogo) que responde a la llamada de los dioses nombrándolos.

En la obra *A camino del lenguaje* Heidegger desarrolla los nexos entre lenguaje y evento, afirmando que el lenguaje es el modo de darse del evento. Si el lenguaje es diálogo, escucha y respuesta es también un dirigirse a sí mismo (*Zuspruch*), un monólogo pensado en su facultad reflexiva y en sus estructuras, delimitando, desde el inicio, nuestra comprensión de la realidad. Al hablar del *Dasein* ya encuentra sus posibilidades definidas, aunque no de forma total, y se da como unidad (*Das selbe*) de envío y respuesta, llamada y escucha. Un pensamiento que quiera salir del ámbito de la metafísica deberá situar al lenguaje como su cuestión central y no como mero instrumento. La reflexión sobre el lenguaje es la reflexión sobre toda experiencia posible. *"Esto ha de entenderse en su sentido más literal: las cosas no son fundamentalmente cosas por estar presentes en el 'mundo exterior', sino que lo son en la palabra que las nombra originariamente y las hace accesibles hasta en la presencia temporalespacial"*<sup>327</sup>. Esta presencia temporal, espacial y mítico-poética es el *Geviert*,<sup>328</sup> la cuadratura en la cual se presenta el ser, cosa de la cosa, o sea, no simple presencia (objetividad) ni instrumento. Así las cosas se definen en relación (originariamente) a la tierra, al cielo, a los mortales y a los dioses. Como instancias referenciales poéticas y existenciales, dimensiones básicas de apertura del mundo donde aparecen los entes intramundanos. El ser (*sein*) así se deja cortar y/o mapear poéticamente en las cuatro direcciones cardinales. Cuando el objeto se transforma en "cosa", obra de arte, él no se limita a articular una apertura ya abierta, inaugura una nueva apertura de sentido mostrando la reserva por detrás de toda apertura el denso bosque que circunda todo el descampado. *"La cosa es realmente cosa sólo en cuanto 'hace vivir junto a sí' tierra y cielo, mortales y divinos; sino que lo hace en la palabra poética"*<sup>329</sup>. La llamada "etimología" heideggeriana es una manera de remontarse a la dimensión ontológica de la "cosa" nombrada.

<sup>325</sup> VATTIMO, Gianni. *Introdução à Heidegger*, (1998). p. 102.

<sup>326</sup> *Idem*, p.103.

<sup>327</sup> VATTIMO, Gianni. *Introdução à Heidegger*, (1998). p. 117.

<sup>328</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ensaíos e conferências*. (2002) p. 158.

<sup>329</sup> VATTIMO, Gianni. *Introdução à Heidegger*, (1998). p. 119.

El arte nos reconduce a la autenticidad, nos redime de la caída en la banalidad cotidiana, constituyéndose, por eso, para Vattimo, como religión secularizada. El lenguaje, en su fuerza originaria y creadora (potencia metaforizante) es la "brecha" donde ocurre el conflicto entre mundo y tierra, constitutivo de todo el arte. El pensamiento es artístico cuando lleva a cabo la escucha del lenguaje en su fuerza originaria (poética). El sujeto estético es el escenario de la libertad del ser dispuesto en lenguaje. *"Como escucha del lenguaje el pensamiento es hermenéutico"*<sup>330</sup>, es decir, encuentro con el lenguaje en su dimensión ontológica. Si el lenguaje no es sólo instrumento de análisis y comunicación de una realidad erigida de forma e independiente de ella (verdad como correspondencia), si paralelamente al lenguaje es lo que da ser a las cosas (nombrar no en el sentido declarativo, sino poético), ¿cuáles son las reglas de interpretación? Si el pensamiento metafísico sólo considera como ente aquello de lo que se pueda dar razón, fundamentar, objetivar por el sujeto, cabe preguntar: ¿dónde se apoya el sujeto cuando piensa ser capaz de reconocer de los entes su fundamento? El pensamiento metafísico es el que piensa arreglarlo todo con argumentos y razones explícitas y totalizantes, aunque en principio, olvide, empero, lo que no tiene fundamento. Para Vattimo,

*"(...) la verdadera escucha es aquella que no se limita a tomar nota de lo que se dice explícitamente en un discurso, sino que coloca (Er-örterung) lo dicho en el 'lugar' en que resuena, es decir, en lo no dicho, de lo cual procede lo que se dice que es regido por lo no dicho"*<sup>331</sup>.

La hermenéutica es aquí aquella que interpreta sin agotarse porque se apoya no en el fundamento explícito, sino en el abismo de lo aún por decir, de aquello que permanece del silencio en cada palabra, gesto, mirada, paisaje... el sistema de la fundación está todo sustentado por el sujeto. ¿Qué sustenta el sujeto? Nada, si desde el punto de vista apofántico la ontología heideggeriana es negativa y el ser aparece desde el punto de vista del ente, como la nada<sup>332</sup>. La nada es la reserva de significaciones inagotables, la suspensión, *epokhé* del ser que deja ver al ente al mismo tiempo que lo delimita. En este claro/oscuro entre la luz y la sombra, el arte presenta lo extraño y lo reconduce a la continuidad de la experiencia, pero no como reductible a la identidad (como negación exclusiva) sino como diferencia (negación inclusiva).

<sup>330</sup> *Idem*, p.120.

<sup>331</sup> VATTIMO, Gianni. *Introdução à Heidegger*, (1998). p. 122.

<sup>332</sup> HEIDEGGER, Martin. *¿Que é metafísica?*, (1979). Os pensadores, p.37. "Nosotros afirmamos: la nada es más originaria que el 'no' y la negación".

### 3. Ciencia, Ética y Religión en la Ontología de la Actualidad

#### 3.1. Hermenéutica, Ciencia y Verdad

Reconocer las consecuencias de la vocación nihilista de la hermenéutica es el paso fundamental para que comprendamos la posición de Vattimo con relación a la ciencia. A partir de la distinción entre *Natur* y *Geisteswissenschaften* realizada por el historicismo de finales del siglo XIX, Dilthey opone comprensión y explicación<sup>333</sup>. La explicación se basa en el método empírico-analítico y presupone la aplicación del principio de causalidad y la generalización de las regularidades empíricas obtenidas tras la hipótesis como ley para la explicación. La comprensión, en cambio, se ejerce sobre conjuntos de símbolos organizados lingüística e históricamente situados<sup>334</sup> que necesitan interpretación (construcción de sentidos complejos que no resultan de la aplicación inmediata de una fórmula o principio lógico) para que adquieran un sentido plausible.

Gadamer, siguiendo Dilthey y Heidegger, cuestiona el método empírico analítico como única forma legítima de experiencia de la verdad. La verdad puede ser entendida también como experiencia estética. En este sentido, la verdad del arte se realiza en toda experiencia que nos modifica<sup>335</sup>. En Heidegger, como ya vimos, el acontecer de la verdad es evento histórico. No hay en el texto "*El origen de la obra de arte*" entre los eventos inaugurales del ser ninguno que se pueda identificar con el nacimiento de una nueva hipótesis científica. Entre los modos de la ocurrencia de la verdad, de "ponerse en obra de la verdad" Heidegger afirma que "*la ciencia no es ningún tipo de acontecimiento originario de la verdad, sino siempre la construcción de un ámbito de verdad, ya abierto*"<sup>336</sup>, siendo así "la ciencia no piensa". Como sabemos Heidegger consideró como modos de acontecer de la verdad la poesía y el arte<sup>337</sup> y no la ciencia.

---

<sup>333</sup> HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. (1982). Capítulos 7 y 8.

<sup>334</sup> GADAMER, H.G. *Verdad y método*. (1998). p. 353.

<sup>335</sup> *Idem*, "Toda experiencia que merezca este nombre cruzó por el camino de alguna expectativa." p.526.

<sup>336</sup> VATTIMO, GIANNI. *Más allá de la interpretación*. (1995). p.54.

<sup>337</sup> HEIDEGGER, Martin. *Poesía y arte*. (2001).

Para la hermenéutica, la verdad no es conformidad entre enunciado/cosa, sino principalmente apertura de horizontes interpretativos donde sistemas de lenguaje que adoptan un abordaje objetivante delimitan áreas de objetos en las cuales se puede verificar la conformidad o no entre los actos de lenguaje constataivos de la ciencia y los estados de cosas con los cuales se quiere relacionarlos. Estas aperturas no deben ser pensadas como estructuras trascendentales y estables de la razón sino como herencia, destino (*Schickung*), proveniencia; condiciones de posibilidad de la experiencia (¿debilitamiento de lo trascendental?) encarnadas en las lenguas naturales históricamente situadas. Las aperturas histórico-lingüísticas que hacen posible la experiencia de la verdad como verificación enunciado/cosa (la verdad de la ciencia)<sup>338</sup> no ocurren propiamente en la ciencia, sino fuera de ella, en la poesía, en el arte pensados en general como procesos de creación, expresión de la potencia metaforizante del lenguaje, experiencia vivida (*lebensweltlich*).

*“¿Qué es, si en el nihilismo y disolución del ‘principio de realidad’, el proceder de la ciencia hacia situaciones en las que ya no es pensable la prueba de una hipótesis científica como constatación de un hecho accesible mediante los sentidos?”<sup>339</sup>.*

A partir de esta herencia hermenéutica y su concepción de la verdad como apertura y experiencia estética, la filosofía reivindica, polémicamente y conforme a la tradición humanista y romántica, una superioridad de las ciencias del espíritu sobre las ciencias naturales. Aunque, según Vattimo, esta reivindicación de superioridad hecha por la hermenéutica romántica la mantiene presa aún del modelo positivista de la ciencia y oscurece su vocación nihilista fundamental que no le dejaría olvidar el carácter interpretativo, incluso, de la afirmación de su supuesta superioridad sobre las ciencias naturales.<sup>340</sup> El modelo estético<sup>341</sup>, visto como el modo originario del darse de la verdad que es donde puede ocurrir todo lo verdadero y lo falso en el sentido de la “correspondencia”, tiene también sus problemas. También el concepto de obra de arte en el sentido de novedad con relación a la tradición nos remite al no menos problemático concepto de genio de la tradición romántica.

A fin de repensar estas cuestiones y aclarar sus dificultades, Vattimo investiga en la filosofía contemporánea, posibles alternativas al modelo de

<sup>338</sup> La propia conformidad enunciado/estado de cosas en la ciencia es, hace mucho, apenas un caso “extremo” del abordaje objetivante.

<sup>339</sup> VATTIMO, GIANNI. *Más allá de la interpretación*. (1995). p. 66.

<sup>340</sup> *Ibidem*, p.55.

<sup>341</sup> Llamo de modelo estético a la concepción de la verdad como abertura de nuevos horizontes de interpretación, análogo a lo que ocurre en la experiencia estética, los cuales modifican los sujetos que la realizan. Ver Gadamer en *Verdade e método*. (1983) p. 131.

verdad como correspondencia que no se afilian directamente a la tradición humanística y romántica. Rorty<sup>342</sup>, por ejemplo, sugiere una interesante interpretación de la verdad hermenéutica como el encuentro de un nuevo paradigma. La ciencia revolucionaria, en terminología khuniana,<sup>343</sup> ejemplificaría el momento hermenéutico en contraposición al momento epistemológico, que gira en torno del paradigma vigente de la ciencia normal.<sup>344</sup> Rorty no excluye que un encuentro hermenéutico con un nuevo paradigma pueda ocurrir dentro de las ciencias de la naturaleza, al adoptar también un modelo estético<sup>345</sup> para la verdad, mas sin implicaciones humanísticas como en Gadamer. La cuestión que se le pudo plantear a Vattimo es: ¿se puede pensar el encuentro con un nuevo paradigma como "trabajo científico", como posición y solución de problemas, y en este caso ya no sería epistemología, y, por lo tanto, continuidad con un antiguo paradigma?

Para Popper<sup>346</sup> la propia metafísica ya tendría esta función heurística y la ciencia revolucionaria sería análoga al proceder heurístico, incluso dentro de los procedimientos metodológicos controlados que caracterizan la ciencia normal. Rorty llama redescrpciones a la creación de nuevos sistemas de metáforas. La recusación de la distinción humanística entre Ciencia del Espíritu y Ciencia de la Naturaleza, no impide que Rorty adopte un modelo estético para caracterizar el momento hermenéutico de la ciencia. Para que el diálogo de las ciencias continúe la adopción de un nuevo vocabulario, de un sistema de lenguaje o de un conjunto de metáforas a partir de las cuales el ironista liberal<sup>347</sup> pasa a configurarla como realidad “transforman” a científicos revolucionarios en “poetas”, tanto más importantes que aquellos científicos “operarios” que se contentan con priorizar el paradigma antiguo.

Para Vattimo, sin embargo, estas distinciones valorativas (privilegio unilateral de la experiencia estética como el lugar de la verdad original) sólo ocurren porque la filosofía de la interpretación no reconoce su vocación nihilista.<sup>348</sup> Para la hermenéutica “patrón”, el trabajo sería siempre el de apuntar para el mundo pre-categorial de la vida, dentro del cual en la lengua histórico-natural, surgen las diversas aperturas, los

<sup>342</sup> RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. (1988)

<sup>343</sup> KHUN, THOMAS. *A estrutura das revoluções científicas*. (1975).

<sup>344</sup> VATTIMO, GIANNI. *Más allá de la interpretación*. (1995) p. 56.

<sup>345</sup> “(...) Rorty ha hablado de ‘redescrpciones’ para indicar algo así como la institución de nuevos paradigmas (...) en términos sustancialmente estéticos.” Ver en VATTIMO, GIANNI. *Más allá de la interpretación*. (1995). p.56.

<sup>346</sup> POPPER, Karl. *Lógica da investigação científica*. (1976)

<sup>347</sup> RORTY, RICHARD. *Contingencia, ironia e solidariedade*. (1999).

<sup>348</sup> “Quiero decir lo siguiente: construyéndose principalmente con relación, a la experiencia estética, la hermenéutica continúa la polémica reivindicación, constante en la tradición humanística de la filosofía, de la superioridad de las ciencias del espíritu sobre las ciencias de la naturaleza; y haciendo así las cosas, se cierra la vía al reconocimiento de la propia vocación nihilista, permaneciendo así ligada a una visión todavía metafísica de la ciencia y de la misma experiencia estética” ver en VATTIMO, GIANNI. *Más allá de la interpretación*. (1995). p.55.

diversos sentidos posibles de verdad, entre los cuales no deberíamos olvidarnos tampoco de la verdad como correspondencia, considerado fundamental para el establecimiento de un criterio satisfactorio de objetividad. Sin este criterio de objetividad la filosofía hermenéutica se torna sin consecuencias pragmáticas éticas y políticas, cayendo en un discurso trivial de crítica ideológica, puramente reactiva. Por eso la hermenéutica necesita mantener abierta su interlocución con otras corrientes filosóficas como el pragmatismo, la filosofía analítica, la teoría de la acción comunicativa, el comunitarismo, el multiculturalismo, la fenomenología y el existencialismo, incluyendo la búsqueda de soluciones para el problema de la verdad por parte de la ciencia, del modo más abarcable.

Las relaciones entre ciencia y sociedad<sup>349</sup> se intensificaron y se encargaron de reconducir el interés por la historicidad y el ámbito categorial de las ciencias para el ámbito pre-categorial del mundo de la vida. La búsqueda de una unidad, a partir del lenguaje natural, en la pluralidad de juegos de lenguaje de los diversos sistemas autónomos de valores que son característicos del mundo de la tecnociencia, nos impediría que nos tornásemos rehenes de la tecnocracia. El concepto de mundo de la vida<sup>350</sup> nos posibilita vislumbrar la cultura en su totalidad, conjugando sus esferas – unificándolas en la comunicación cotidiana- con fondo normativo para cualquier hacer estratégico. Vattimo, con todo, se pregunta: ¿con qué derecho el mundo de la vida reivindica su carácter normativo de totalidad unificadora y coordinadora de los diversos saberes de las otras áreas de validez donde ocurre la acción social? ¿Cómo puede evitar la colonización sistémica de unos ámbitos de valor por otros? Dos respuestas son posibles.

Aquella dada por Habermas en su teoría del obrar comunicativo<sup>351</sup> que hace que el carácter normativo del mundo de la vida dependa del carácter de dialogicidad argumentativa propio de la cultura occidental y, tal vez, apenas encontrado sólo idealmente en la comunidad de comunicación de los científicos modernos. Presupone un *telos* inmanente del lenguaje que tiende al entendimiento que, para Vattimo, suena como un argumento metafísico/trascendental<sup>352</sup>. En Gadamer, la apertura indefinida de los horizontes históricos y su ilimitada interpretabilidad hace que la tarea del pensamiento no caiga en la parcialidad de los lenguajes específicos y de las esferas de valores sectoriales, refiriendo al lenguaje natural de la

<sup>349</sup> VATTIMO, GIANNI. *Más allá de la interpretación*. (1995). p.57.

<sup>350</sup> GADAMER, H.G. *Verdade e método*. (1998). “Husserl llama a ese concepto fenomenológico del mundo de ‘mundo de la vida’, o sea, el mundo en que nos introducimos por mero vivir nuestra actitud natural, que, como tal, no se torna cada vez objetivo, más representa la base previa de toda experiencia. Ese horizonte del mundo es presupuesto también en toda ciencia y que, por eso, es más originario que ellas. Como fenómeno de horizonte, este ‘mundo’ está esencialmente vinculado a la subjetividad, y esa vinculación significa, al mismo tiempo, que ‘tiene su ser en la corriente de ‘cada vez en cada caso’. El mundo de la vida se encuentra en un movimiento de constante relativización de la valedad.” P. 375.

<sup>351</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. (1984).

<sup>352</sup> VATTIMO, GIANNI. *Más allá de la interpretación*. (1995). p.59.

comunidad los lenguajes particulares y especializados de los diversos saberes. Se amplían, de este modo, los horizontes del mundo de la vida demostrando sus nexos con otros mundos posibles, otras culturas, buscando la comunicación con ellas y con su proveniencia como herencia cultural. Incluso siendo la historicidad más explícita en Gadamer, la estructura de ese argumento también es metafísica, una vez que los trazos normativos del mundo de la vida suenan históricamente constituidos y característicos de la sociedad occidental sirviendo al *lenguaje/logos* de esa cultura como estructura trascendental de todo el mundo de la vida posible.<sup>353</sup> ¿No tendrá el contenido normativo, a partir del cual ese mundo de la vida convoca a todos los otros discursos sectoriales a que se refieren, un sentido particular del modo de vida del occidente griego-cristiano y tecnocientífico? De este manera, ¿no estamos yendo demasiado lejos en la reivindicación de su pretensión de universalidad? ¿La libertad no dogmática, la libertad con relación a las ideologías no sería una ideología del burgués<sup>354</sup> que, a partir de su formación historiográfica, tiene conciencia de la relatividad de toda interpretación?

Si toda categorización depende del mundo de la vida, se suspende toda decisión sobre su verdad objetiva por cuanto no podemos salir de él para hablar de él. Estas son las implicaciones de la temática del mundo de la vida hoy, haciendo que la hermenéutica, piensa Vattimo, sea una filosofía "sin consecuencias" y que la lleva siempre a una renovada adhesión al modelo metafísico del pensamiento. Las principales causas de esa recaída serían la falta de conciencia de su vocación nihilista y el privilegio, unilateral y humanista, de las Ciencias del Espíritu.

*“En la medida que la hermenéutica se queda en la posición de la reivindicación humanista de la superioridad de las ciencias de la naturaleza – por muy justificada que esté dicha actitud por la necesidad de que no deje que la vida se fragmente en la especialización y la democracia caiga en manos de los expertos – no podrá realizar ese proyecto de superación de la metafísica que está escrito en sus mismos orígenes y que constituye su verdadera novedad”*<sup>355</sup>.

La vocación nihilista de la hermenéutica sólo puede comportar la superación del modelo metafísico cuando parta del reconocimiento de su

---

<sup>353</sup> “Pero también Gadamer, que aún teniendo una aguda conciencia de la historicidad de toda apertura de la verdad, parece querer mirar todavía la ‘tradición’ como si fuera un término abstracto, dentro del cual deben obviamente estar todas las ‘posiciones’, pero que nosotros renunciamos a determinar específicamente, así pues, renunciando a situarnos realmente en ella” ver en VATTIMO, GIANNI. *Más allá de la interpretación*. (1995). p.61.

<sup>354</sup> VATTIMO, GIANNI. *Más allá de la interpretación*. (1995). p.61. A cerca de una tesis de Karl Mannheim, en *Ideología e utopía*.

<sup>355</sup> *Ibidem*, p. 62.



situación histórica, determinada esencialmente por la imposición (*Gestell*) de las ciencias experimentales de la naturaleza.

*"A lo que responde el existencialismo de principios de este siglo, pero también en general toda la cultura de vanguardia histórica en la que se expresa lo que Bloch, en una de sus primeras obras, llamó el 'espíritu de la utopía', es el mundo de la incipiente organización total forjado por la ciencia y la técnica a la que ella da lugar."*<sup>356</sup>

La búsqueda de lo "pre-categorial", de la reducción de lo categorial científico al mundo de la vida, es la búsqueda de la autenticidad<sup>357</sup> debida a la imposición de la ciencia como imagen de mundo dominante en nuestro tiempo capaz de llevarnos, también, a un punto de vista crítico a partir del cual podemos relativizar esta configuración histórico-destinal. El mundo de la organización total de la tecno-ciencia, del predominio de la concepción instrumental de la razón es muchas veces responsable por sofocar la autenticidad vivencial, reduciendo la verdad a meros procedimientos metódicos. Al mismo tiempo que libera la autenticidad de otros modelos de verdad al tornarse consciente de que sólo nos puede ofrecer ontologías regionales, los relativiza y, por lo tanto, hace que pierdan su carácter hegemónico de única visión de mundo posible. No debemos ni demonizar ni divinizar la tecno-ciencia, bajo el riesgo de que nos perdamos o la transformemos en el único referencial histórico a partir del cual la juzguemos.

*"Una vez llevado a cabo el paso del mundo como estructura del estar-ahí a los mundos como aperturas históricas del ser, se ponen también las premisas de una nueva actitud en las confrontaciones con la ciencia: ya (no) sólo defensa del lebenswelt contra la colonización por parte de los saberes especializados y por las aplicaciones de la técnica; sino escucha de las transformaciones que ciencia y técnica, como factores determinantes de la modernidad, 'aportan' al sentido del ser."*<sup>358</sup>

La legitimación de la verdad de una teoría no debe ser procurada en la existencia de un fundamento estable de tipo metafísico. La ocurrencia de los contextos históricos hoy es la ocurrencia de la imposición de la técnica

---

<sup>356</sup> VATTIMO, GIANNI. *Más allá de la interpretación*. (1995) p. 62.

<sup>357</sup> La autenticidad de nuestras vivencias personales puede ser reducida, satisfactoriamente, a un conjunto de representaciones cognitivas y, ni mismo, de inferencias deductibles lógicamente a partir de un sistema de aserciones.

<sup>358</sup> VATTIMO, GIANNI. *Más allá de la interpretación*. (1995). p. 63.

y de la ciencia para la cual el mundo es reducido a un sistema general de causas y efectos (imágenes) bajo el dominio de las corporaciones. El hombre a partir de la supuesta liberación (desencantamiento, secularización) de la autoridad divina se ve en la necesidad, para su seguridad, de ejercer su voluntad de poder a través de la ciencia y de la técnica produciendo un sistema de dominación y de control total sobre la realidad.

*"La reducción del mundo a imagen, a sistemas de nexos causales 'disponibles', no es únicamente un asunto de la razón teórica: es un modo de asegurarse de la realidad y de la propia suerte en ella; y cuando el hombre se rebela a la autoridad divina, la esencia práctica, de dominio de la representación se hace más explícita, la seguridad ha de convertirse en absoluta".*<sup>359</sup>

"Al tornarse representación (pensamiento objetivante) el ente pierde su ser" (su abertura de sentido; él se objetiva, se torna presencia). En la secularización, se expresa la voluntad de poder que rige el pensamiento objetivante de la metafísica. La pérdida, o reducción, de la apertura de sentido se torna radical al explicitar el carácter de dominio de las representaciones objetivantes y las imágenes de mundo se multiplican en lucha entre sí. La hermenéutica, por su parte, sólo conseguirá superar el modelo de pensamiento metafísico cuando considere seriamente a la ciencia como factor determinante, como imposición para la configuración de la modernidad al radicalizarse nihilísticamente. El mundo como conflicto de interpretaciones se presenta hoy como la consumación de la metafísica<sup>360</sup>, tornándose un lugar de interpretaciones y no de hechos.

*"No se trata, para la hermenéutica, de poner límites al cientificismo, de resistirse en nombre de la cultura humanística al triunfo de la ciencia y de la técnica, de reivindicar el 'mundo de la vida' contra el cálculo, la planificación, la organización total. La crítica que la hermenéutica puede y debe realizar en las confrontaciones con el mundo tecno-científico ha de dirigirse, si acaso, al reconocimiento por su parte del propio sentido nihilista, asumiéndolo como hilo conductor para juicios, opciones, orientación de la vida individual y colectiva"*<sup>361</sup>.

---

<sup>359</sup> VATTIMO, GIANNI. *Más allá de la interpretación*. (1995). p. 65.

<sup>360</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. (2002). "A superação da metafísica", p. 61 y siguientes.

<sup>361</sup> VATTIMO, GIANNI. *Más allá de la interpretación*. (1995). p. 66.

La caracterización del mundo como conflicto de interpretaciones al cual nos conducen la ciencia y la voluntad de poder, tomada en el sentido no de voluntad de arte sino de voluntad de dominación del mundo, origina una postura nihilista y reactiva, característica tanto del cientificismo como de los relativismos.

### 3.2. Ética

Al abordar las cuestiones éticas, tal como ya vimos con relación a la ciencia, la hermenéutica filosófica de la cultura actual se inserta en un mundo de la vida dividido entre una perspectiva relativista que "garantiza" validez a las culturas particulares y una metafísica trascendentalista que "garantiza" una referencia normativa universal. Para Vattimo a fin de que nos veamos libres de esta elección "imposible" por ser aporética, el camino es el de la ontología hermenéutica radicalizada nihilísticamente. Debemos, no obstante, evitar la posición de Foucault<sup>362</sup> cuando sostiene la imposibilidad de una ética fundada en la voluntad de poder nietzschiana. En su interpretación, el mundo vital de la cultura es el escenario de un conflicto de interpretaciones donde cada postura ética busca afirmarse, como voluntad de poder, sobre las otras. Para Vattimo tal concepción del conflicto de interpretaciones es equivocada porque sólo las interpretaciones que se consideran perennes y que, por tanto, no se reconocen como tal (esencia interpretativa de la verdad) llevan a la violencia y a la imposición brutal de sus ordenamientos.

En defensa de una interpretación hermenéutica nihilista del concepto de la voluntad de poder, Vattimo cita un apunte de 1887<sup>363</sup>, en el que se muestra, en toda su fuerza, la ambigüedad de la voluntad de poder nietzscheana que puede ser vista como voluntad de arte o de interpretación que conseguiría "trascender los intereses ligados a la lucha por la supervivencia" retomando así una temática schopenhaueriana, que da pie a una ontología débil. Vattimo explora este punto especialmente en un artículo del libro *Ética de la interpretación*, que trata de Schopenhauer al cual volveremos más adelante. Si por un lado es necesaria la fundación ética de la hermenéutica, por otro, no debemos buscarla en el modelo aún ontoteológico y romántico de Schleiermacher, de una comunidad orgánica ideal.

---

<sup>362</sup> FOUCAULT, Michael. *Vigiar e punir*. (2004) "En suma, no es la actividad del sujeto de conocimiento que produciría un saber útil o recalcitrante al poder, pero lo que determina las formas y los dominios del conocimiento son el poder-saber, los procesos y las luchas que los traspasan y por las cuales son constituidos." p. 32.

<sup>363</sup> VATTIMO, Gianni. *Más allá de la interpretación*, (1995). p. 70.

*"El verstehen pensado desde el modelo de la comunidad tiene en su base una concepción de la experiencia interior cómo inmediatez de sí, así que implica la idea del vínculo entre la individualidad y el infinito [...]. Es este mismo valor el que se expresa en la concepción diltheyana del erlebnis, un término que no se encuentra en Schleiermacher, pero que expresa tesis abundantemente derivadas de él "*<sup>364</sup>.

En este punto Vattimo afirma que en Schleiermacher<sup>365</sup>, como en Dilthey, hay una vivencia del yo como algo puntual que no busca prioritariamente un conocimiento exacto sino una intensificación de vida<sup>366</sup>. O sea, el modelo de interpretación de la voluntad de poder como lucha o conflicto de interpretación que intensifica la vivencia vital y la reafirma, está presente en toda su fuerza. Aquí el arte tiene una función primaria: "órgano de la comprensión de la vida"; reproducir y revivir la individualidad de otros que sólo es posible a través de la experiencia artística. Ésta es liberadora de los límites cognitivos y fácticos que nos son impuestos por la existencia. "El hombre puede entonces vivir en la imaginación otras varias existencias"<sup>367</sup>.

Problemática para Vattimo es la tensión siempre presente en el discurso de Dilthey, entre el saber poético que abre nuevos horizontes de interpretación y busca la "fidelidad a la vida" y el saber sistemático trascendental del abordaje filosófico cognitivo y científico. Las formas y horizontes posibles de existencia nunca podrían ser convertidos en saber sistemático so pena de que se volviesen contradictorios al pretender un estatuto suprahistórico. Eso es lo que lleva a cabo, inevitablemente, todo el saber filosófico-científico y lo que finalmente podría distinguirlo del saber literario y poético. En este caso, también el discurso de Vattimo sólo puede escapar de este círculo aporético al reconocer nihilísticamente su propio carácter interpretativo. Acerca de este modelo ontoteológico en el cual incurre de algún modo todo el discurso filosófico, dice Vattimo:

*"Tanto aquí como en Schleiermacher estamos frente a una concepción de la experiencia hermenéutica en que ésta se entiende como construcción de una inmediatez (dionisiaca aunque despersonalizadora apenas en la medida que infinitamente alargadora de nuestra individualidad y por eso tal vez debiera ser llamada, multipersonalizadora) que*

---

<sup>364</sup> VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*, (1991). p. 154.

<sup>365</sup> GADAMER, H.G. *Verdade e método*. (1998). "Schleiermacher sigue las determinaciones fundamentales de Kant, cuando dice que el 'pensamiento artístico' sólo se distingue por el mayor o menor placer y es 'propriadamente sólo el acto momentáneo del sujeto' ". p 293.

<sup>366</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>367</sup> Citado a partir de *Gesammelte Schriften*, vol. VII, p. 215-216, en *Ética de la Interpretación*, (1991). p. 156.

*reenvía a la inmediatez y auto transparencia del sujeto, la cual a su vez se sostiene y "legítima" en su valor sólo por el hecho de traducir la vida (o el infinito en los términos de Schleiermacher). El ideal de la comprensión como transposición identificante, tiene en su base una concepción ontoteológica de la individualidad; no se caracteriza, tanto por la referencia a lo divino, cuanto por la **presencia plena** (del sujeto a sí mismo, de la intimidad alcanzada entre autor e intérprete etc.) que es justo aquello en torno a lo que se construye el pensamiento ontológico de la metafísica, en la descripción que nos da Heidegger"*<sup>368</sup>.

Ahí se establece la crisis del fundamento ontoteológico de la subjetividad ética que se presenta en el ideal de comprensión basado en la comunidad orgánica, histórica y transparente. Heidegger, en su análisis del *Dasein*, demuestra esta reducción del sujeto concreto a lo trascendental y apunta una salida a través de la poesía. "*El Dasein es constitutivamente opaco*"<sup>369</sup> como también lo es el texto poético y, ¿por qué no? también el texto filosófico y científico. La manera como Heidegger presenta el *Dasein* en su búsqueda de autenticidad es la aceptación de esta opacidad, finitud e historicidad expresada en la "anticipación decidida de la muerte". No somos simple presencia separada y descontextualizada o exclusivamente puntual.

La problemática de la ética es vista, desde otra perspectiva, cuando se abandona la perspectiva romántica y trascendental, y consideramos una concepción de la comprensión (*verstehen*) como constitutivamente contextual y finita aprehendida siempre en una actitud de precomprensión inevitable, estructurada a partir de un proyecto lanzado; "*entender de algo quiere decir tener determinadas posibilidades o expectativas de obrar, de intervenir*"<sup>370</sup>. Comprender es reconocerse como posible y proyectarse como posibilidad abierta-cerrada por la muerte. El proyecto filosófico heideggeriano, endosado por Vattimo, se coloca con relación a la tradición del pensar ontoteológico a partir de su distorsión transpropiadora "*en términos reflexivos y explícitamente distanciados*"<sup>371</sup>. Se recusa en esta ontología de la actualidad cualquier fundamento pleno y perentorio, sea la autoconciencia, sea la comunidad orgánica, sea una filosofía de la historia como meta relato, sea el infinito o el ideal de transparencia del discurso ético, comprendido ahora como continuo mantenimiento y rearticulación de la distancia y de la opacidad. Ni el ideal de la comunidad orgánica, ni el de la autoconciencia pueden servir de modelo a la comprensión. El mejor

<sup>368</sup> VATTIMO, GIANNI. *Ética de la interpretación*, (1991). P. 157.

<sup>369</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>370</sup> *Ibidem*, p.160.

<sup>371</sup> *Ibidem*, p.161.

modelo es el de la crítica literaria actual para la cual la interpretación es una forma de proseguir el trabajo del autor, pero en un sentido desidentificador y desconstruccionista en una red potencialmente infinita de referencias.

Tampoco la hermenéutica Gadameriana y su ideal de reconstrucción y de continuidad del lenguaje común con la tradición como capaz de restablecer, aunque críticamente, las conexiones perdidas entre los varios discursos especializados de las diversas áreas del saber, esquivo todos los problemas. ¿Cuál el sentido de esta continuidad fuera del modelo ontoteológico? Retornando a la idea schopenhaueriana de transcendencia de la lucha por la supervivencia como forma de reinterpretación de la doctrina nietzscheana de la voluntad de poder, cabe preguntarnos: ¿cómo esta transcendencia de la lucha por la supervivencia se puede presentar como vía alternativa a la hermenéutica romántica y en qué se diferencia de la voluntad de la nada budista?<sup>372</sup>

Por otro lado con el desencanto de las estructuras, leyes y valores objetivos vistos por la meta-teoría como las estructuras últimas de lo real, queda la amarga impresión de que todo se resume a un absurdo juego de fuerzas. Vattimo responde a esta situación de forma pietista y cristiana y porque no decirlo, también budista, con la "fuerza del débil" con la *pietá* cristiana, con la compasión budista y, citando a Nietzsche en sus escritos póstumos, los que están destinados a prevalecer en este mundo desencantado son justamente

*"los más moderados, aquellos que no tienen necesidad de principios extremos... aquellos que pueden pensar extremos... aquellos que pueden pensar al hombre con una considerable reducción de su valor, sin devenir por ello ni pequeños ni débiles..."*<sup>373</sup>.

Éste es un ideal de moderación<sup>374</sup>, que como Vattimo mismo asevera, está muy poco de acuerdo con la interpretación consagrada del pensamiento nietzscheano y nos hace volver a Schopenhauer, tan importante en el pensamiento inicial de Nietzsche. Lo más allá del hombre metafísico se pauta por la moderación que percibe que este potencial de violencia exaltado por los poderosos siempre viene oculto por las legitimaciones de los discursos metateóricos. *"Se comprende que una vez descubierta como*

<sup>372</sup> La voluntad de la nada tal vez pueda ser entendida como la aceptación de la mortalidad (muerte del deseo) que nadifica todos nuestros proyectos.

<sup>373</sup> VATTIMO, GIANNI. *Ética de la interpretación*, (1991). p. 195.

<sup>374</sup> El reconocimiento de la comprensión ética se asenta sobre la aceptación de la muerte también en Schopenhauer que procura trascender los límites del puro instinto de sobrevivencia. No debemos olvidarnos del papel central del concepto de piedad/caridad en la ética cristiana, y en la ética de la interpretación. El fragmento nietzschiano citado arriba naturalmente puede tener una interpretación cristiana a partir del concepto paulino de que Dios es amor. Cristo vino a perfeccionar la ley mosaica estimulando el amor al prójimo.

*pura violencia, la violencia no pueda seguir logrando sus objetivos*”<sup>375</sup>. El juego de fuerza nunca es "en sí" presentado de forma bruta, es siempre mediado por el juego o conflicto de interpretaciones. El hombre, según Nietzsche, es "*capaz de volverse contra sí mismo*"<sup>376</sup>. Para Vattimo, toda potencia simbolizante es la expresión de una capacidad de trascender el interés por la supervivencia, dando un sentido al dolor de la existencia y a la nada de fundamento objetivo "sobre" el cual ella se asienta<sup>377</sup>.

Se presenta una conexión fundamental entre voluntad de poder “simbólica” y metaforizante, y capacidad de trascendencia del impulso para la autopreservación; desencanto y nihilismo en la medida misma en la que el mundo verdadero (de los discursos metaexplicativos) se transforma en fábula desvela también el carácter fabulatorio del “mundo real” donde debería siempre imperar el impulso para la autopreservación. Desde el punto de vista ético, si con el mundo "*bueno, justo, veraz y verdadero*" de los metadiscursos se disuelve también lo aparente – el mundo como puro juego de fuerzas ciegas y violentas no perfectamente explicable a no ser por la imposición amoral de esas mismas fuerzas, para Vattimo, en los textos tardíos de Nietzsche queda claro que la potencia metaforizante, o simbolizadora, para que se mantenga libre, tiene que liberarse de los límites impuestos por la lucha por la supervivencia y la ciega voluntad de vivir. Eso nos libraría de recurrir, para solucionar las cuestiones éticas, a un pensamiento religioso y "ortodoxo" como el de Lévinas y al mismo tiempo de las dificultades internas del pensamiento foucaultiano, donde todo es desenmascaramiento de las epistemes como juegos de poder y fuerza. Sólo una ética de la interpretación, de inspiración nihilista en el sentido ya esclarecido, podría presentarse como capaz de asumir la responsabilidad por actitudes y valores reconocidamente humanos y finitamente trascendentes a la pura necesidad de supervivencia. La igualdad y reciprocidad tienen que hacerse acompañar de un debilitamiento de los argumentos trascendentales, de los discursos metateóricos y de la lógica de la lucha por la supervivencia.

*"(...) el desencanto se impulsa hasta el extremo de que podemos 'ironizar' también 'sobre nosotros mismos' (son ahora expresiones de Nietzsche), haciendo que nos distanciamos de la 'voluntad de vivir', o no habrá ningún argumento que oponer a la reducción de la vida social a una pura y simple lucha de todos contra todos*”<sup>378</sup>.

---

<sup>375</sup> VATTIMO, GIANNI. *Ética de la interpretación*, (1991). p. 196.

<sup>376</sup> *Ibidem*, p 197.

<sup>377</sup> No debemos olvidarnos que la violencia se abriga también en lo simbólico. Por tanto simbólico aquí debe ser pensado siempre como potencia continua, ejercicio siempre renovado, metáfora que no se olvidó como tal.

<sup>378</sup> VATTIMO, GIANNI. *Ética de la interpretación*, (1991). p. 202.

No se pretende, argumenta Vattimo, una ética en el sentido nihilista reactivo. Se trata de una solidaridad y piedad por todos los seres vivos que no se puede meramente fundar sobre su derecho y reciprocidad comunicativa o sobre una afirmación ciega de la voluntad de vivir concurrencial. Es cierto, dice Vattimo, que si Schopenhauer no predicaba el suicidio, la compasión budista no recusa nuestra vocación a la finitud en cuanta existencia corpórea y material con respecto al derecho a la vida de todos los seres sentientes.

*“(...) no es de poca monta que se introduzca en la cultura de izquierdas una noción como la de ‘piedad’ ni, en general, sustituir la crítica de la ideología por una explícita opción por la ética como capacidad de trascender la lógica de la lucha por la vida”<sup>379</sup>.*

### 3.3. RELIGIÓN

La muerte de Dios afirma la inexistencia de un fundamento último que desde Parménides es la creencia en una estructura objetiva fuera del tiempo. Por eso, ni Nietzsche ni Heidegger pueden decir que, respectivamente, Dios no existe, y que lo real tenga una estructura diversa de la pregonada por la metafísica de la presencia, tal o cual, (aún que no objetiva), pues así se continuaría describiendo un fundamento último. Para Heidegger, ser es experiencia de la libertad (como también para Schelling), en cuanto somos proyecto, esperanza, miedo y no simple apariencia de esencias trascendentes. Esto equivale a afirmar que no hay un único curso de la historia que lleve a la civilización occidental. No podemos imponer un consenso a partir de la pretensión de poseer la verdad absoluta, el consenso se constituye en el diálogo y por aquellos envueltos en él.

Vattimo pretende mostrar cómo el pluralismo y el multiculturalismo actuales, llevan a un retorno a la fe religiosa<sup>380</sup>. Si Dios murió, murió también la necesidad de un ateísmo filosófico. Negar la experiencia religiosa sería colocarse en la perspectiva de lo absoluto. Si los fieles mataron a Dios, porque por Él fueron prohibidos de mentir y lo percibieron como superfluo en el sentido de fundamento último de lo real del Dios moral, es posible, sin embargo, una creencia en Dios pensado de modo diferente (¿Schellingiano?). El Dios que retorna es el Dios de las escrituras, de las transmisiones sobre la creación, contingencia e historicidad de nuestro existir. La verdad es mensaje histórico al cual debemos responder.

---

<sup>379</sup> VATTIMO, GIANNI. *Ética de la interpretación*, (1991). p. 203.

<sup>380</sup> DERRIDA, Jaques y VATTIMO, Gianni. Org. *A religião*. (2000). “¿Es este fenómeno que llamamos erróneamente de ‘renacer de la religión’ (en los parlamentos, en el terrorismo y en la media, más aún que en las iglesias, cada vez más vacías), es realmente la ‘muerte de Dios’?”



La propia Ciencia se descubrió trágica, en el sentido de empresa hipotética y falibilista, llena de presuposiciones, métodos y teoremas indemostrables<sup>381</sup> y de todo un tejido de precomprensión necesariamente presupuesto.

Por tanto, vale para la religión lo mismo que para la ética y la propia ciencia:

*"[...] si suponemos, como creo, que tenga sentido la concepción posmoderna de la verdad como transmisión de mensajes, como nacimiento y muerte de paradigmas e interpretaciones de las cosas bajo la luz de lenguajes históricos heredados, entonces, se torna nuevamente posible que tomemos la Biblia en serio"*<sup>382</sup>.

Decirse "ateo gracias a Dios"<sup>383</sup> en la tradición judiocristiana, es pertinente a la concepción de lo real como creación (contingencia) e historia redentora compatible con el multiculturalismo y la historicidad del existir. El Dios del libro es un Dios que es anuncio de salvación y sentido, creencia y esperanza y no algo objetivo que explique y estructure definitivamente lo real, en tal caso Él tiene las características del sujeto artista posmetafísico. Se cree porque se oyó hablar "*Fides ex auditu*" con toda la incertidumbre de creo que creo no sin sospecha como nos enseñó Nietzsche. Se cree en los contenidos positivos de los mensajes del pasado, por piedad. Es esa la idea que Vattimo encuentra en Novalis<sup>384</sup> y Schleiermacher.

La creencia en Dios siempre fue un elemento de racionalización, jerarquía y disciplinamiento en la moldura lógica de la metafísica ontoteológica que libró al hombre del estado de naturaleza, introduciéndolo en la dimensión cultural y simbólica que posteriormente dio origen a una visión científica del mundo. Como ya fue dicho, Vattimo insiste en la continuidad entre las tesis de Nietzsche y Heidegger,

*"[...], pues el fin de la metafísica y la muerte de Dios, es un evento que el pensamiento no debe registrar "objetivamente", mas al cual él es llamado a dar una respuesta, interpretar"*<sup>385</sup>.

Lo interesante para mí es que en este punto, Vattimo define en esta conferencia dada en Nueva York, el retorno al evento de la religiosidad como Gadamer define la experiencia del arte, o sea un evento capaz de modificarnos, de cambiar nuestras vidas (sentido secularizado de revelación).

---

<sup>381</sup> VATTIMO, Gianni *Depois da cristandade*, (2004). p. 13. Sobre la godelización de la argumentación ver apéndice lógica del nihilismo.

<sup>382</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, (2004). p. 14.

<sup>383</sup> VATTIMO, GIANNI. *Acreditar em acreditar*. (1998). "Hoy no existen razones filosóficas plausibles y fuertes para que se sea ateo, o para recusar la religión." p. 17.

<sup>384</sup> NOVALIS. *Polem*. (2000).

<sup>385</sup> VATTIMO, Gianni, *Depois da cristandade*, (2004). p. 22.

La creencia en la “objetividad”<sup>386</sup> de las características cuánticas de incertidumbre y probabilidad inherentes al mundo, al efectuarse en las proposiciones de la física, en lo que se refiere a las estructuras elementales de la materia, dismintió/consumó/confirmó, la metafísica en el sentido de que para ella estas estructuras esenciales eran de orden numénica o ideales, o al menos, no aparentes o determinísticamente objetivables<sup>387</sup>. El orden ideal se tornó en orden real del mundo representado por la técnica y la ciencia como organización total. En ese sentido confirmó la metafísica de la objetividad y de la presencia plena de los objetos sometidos a las leyes de la física de los cuales no debería escapar ni siquiera el hombre. Este estado de cosas lleva a una revuelta ética, política y teórica encabezada por las ciencias humanas y la filosofía existencialista. Es más, *"no es sólo una visión del ser como objetividad la que se torna inaceptable por motivos teóricos y práctico-políticos"*<sup>388</sup>. También "la explosión incontrolable de las imágenes del mundo" especializaciones de los lenguajes, fragmentación de las esferas de validez de la existencia, forman la "unidad" impuesta por la objetivación de lo real extremadamente problemática. El ser no se reduce a la objetividad científica. Es, al contrario, evento que transforma nuestra existencia y que exige interpretación.

La muerte de Dios tuvo como efecto paradójico la resurrección de la posibilidad teórica (ya que en la práctica nunca murió) de la vivencia religiosa. Con el descreimiento de las metanarrativas surge una pluralidad de narrativas descentralizadas y sin jerarquía, así como se crean nuevos dioses. Nietzsche, en su fragmento póstumo sobre verdad y mentira, ya habló de la naturaleza metafórica del lenguaje creada a partir de la asociación de una vivencia singular y primitiva a una imagen y a un sonido. Sólo en la medida en que este lenguaje se sedimenta por convención y necesidad de poder y dominio se instauran las reglas y convenciones que homogeneizarán las significaciones. Hoy el descreimiento en un metalenguaje normativo distinto del lenguaje ordinario impide que se distinga claramente el lenguaje como metáfora de un supuesto lenguaje descriptivo. Aún cuando esta liberación de lo simbólico sea apenas una posibilidad teórica, no efectiva muchas veces por causa de la resistencia de las formas de dominación que no permiten la producción plena del efecto de debilitamiento y disolución del principio de realidad apegándose a los discursos y sistemas del lenguaje (metáfora) ideológicamente hegemónicos, aún así, crece la indistinción entre literatura y filosofía, ficción y ciencia solapando las bases filosóficas del ateísmo<sup>389</sup>.

Un peligro del retorno de la religión surge cuando se pretende volver reactivamente a las formas nostálgicas de vivencia religiosa a través de los

---

<sup>386</sup> HEISEMBERG, Werner. *Física e filosofía*. (1998). Ver concepto de causalidad débil o probabilística.

<sup>387</sup> POPPER, Karl. *O eu e seu cérebro*. (1976). Sobre la autotranscendencia del materialismo.

<sup>388</sup> VATTIMO, Gianni., *Depois da cristandade*, (2004). p 23.

<sup>389</sup> *Ibidem*, p. 27.

fundamentalismos de diverso tipo. Incluso en el terreno filosófico, posiciones fundamentalistas más blandas, como el comunitarismo, combaten con el relativismo que pide algo que podría no ser sino una liberación de lo simbólico (como aceptación de la multiplicidad de los sistemas de metáfora); una liberación de lo simbólico en el sentido de la disolución del propio símbolo, que en este caso perdería su función aglutinadora y ordenadora de lo real, lo que daría ocasión a una loca explosión de lo imaginario, en vez de una elucidación de lo "real", en sí imposible<sup>390</sup>. Por eso, este retorno sólo puede ser pensado en términos débiles en el sentido de que siempre hablamos en términos metafóricos, mediados por construcciones simbólicas que se universalizan por convención, según ciertas necesidades pragmáticas, no pudiendo describir objetivamente supuestos estados de cosas que dependerían de nosotros. Esto no quiere decir que debamos volver a los antiguos mitos e ideologías (como a veces hace creer el comunitarismo). Vattimo no quiere reivindicar el pluralismo por el pluralismo y a partir de ahí predicar una ética de la tolerancia. *"La superación de la metafísica, si quiere ser realmente radical, no puede ser reducida a un valor de pura y simple re-legitimación del mito, de la ideología e, incluso, del salto pascaliano a la fe"*<sup>391</sup>.

Por eso, se busca una filosofía de la historia debilitada como rememoración de la historia del ser en un sentido prospectivo-retrospectivo, distorsión (*Verwindung*) de las filosofías de la historia de índole metafísica y objetivante. El horizonte histórico y eventual es apertura del ser y para el ser, pensar y rememorar el ser como destino, proveniencia, transmisión de cierto modo en un eco debilitado del platonismo de la teoría de la reminiscencia de las ideas. El abismo al que debemos saltar es aquí el espacio interpretativo para siempre abierto de la tradición. La tendencia del debilitamiento del ser nos lleva en el plano teórico a una filosofía de la historia como retorno rememorado, y en el plano individual y social de la existencia, al sujeto descentrado y separado de la perspectiva trágica y dionisiaca. Hay un parentesco entre el pensamiento débil y la tradición religiosa del Occidente, en la cual Dios se rebaja (*kénosis*) a lo humano, repensando lo humano que nutre los valores cristianos<sup>392</sup> conectándolos más a la encarnación como secularización (perdón/redención) que a la religiosidad de la culpa y del pecado.

La secularización debe ser tomada en su sentido más amplio como disolución de lo sagrado que paradójicamente permite el retorno de la religión. La secularización es un acontecimiento interno a la historia de la

---

<sup>390</sup> "Uso aquí la terminología de Lacan sin ninguna pretensión de fidelidad a su texto; mas si se tiene en cuenta que, junto a las instancias de lo imaginario y lo simbólico, él pone la de lo 'real', que en mí esquema parece encontrar lugar del lado de lo imaginario." VATTIMO, Gianni. *Más allá de la interpretación*. (1995). p.143.

<sup>391</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, (2004). p 31.

<sup>392</sup> Piedad, solidaridad, recusa de la violencia etc.

religión cristiana en el occidente – la tierra del ocaso de lo sagrado -. El sentido que Vattimo procura dar a la religión, él lo busca en Joaquín de Fiori y del dogma de la encarnación que anuncia la edad del espíritu después de la edad del Padre y del Hijo, como uno de los múltiples sentidos de las escrituras<sup>393</sup>. De este modo se revela una "inteligencia espiritual" en las Escrituras que torna posible entender eventos bíblicos relacionándolos con otros eventos históricos, buscando en los primeros profecías sobre futuros eventos en el curso de la salvación. A Vattimo le interesa buscar en la edad del Espíritu joaquinita la idea de un proceso de salvación siempre en curso. Salvación como afirmación de lo simbólico, en un primer momento de temor/temblor (pasivo) que se expresa en la interdicción de la ley; en un segundo momento (activo) de dilaceramiento donde se dispersa lo simbólico como ley/jerárquica por la servidumbre/sacrificio del hijo; y, finalmente, en un tercer momento (contemplativo) de liberación de lo simbólico como libertad que se expresa en la caridad. El tercer momento es el de la historicidad de lo simbólico que no más se nos impone como formas de vida acabadas o ideologías perennes y corresponde al ser como evento. Dejamos de ser siervos o meras voluntades de potencia (expresión de una metafísica de la voluntad) para ser amigos que se unen en comunidad para rememorar las diferentes épocas de lo simbólico, en que el ser ocurre.

En la edad del espíritu lo que rige es la libertad, cierto acaso movido "curiosamente" por un amor evolutivo donde el espíritu sopla por donde quiere. A partir de estas ideas de Joaquín de Foire, Vattimo propone su "posteridad espiritual" encontrando en ella, sobre todo pietistas y románticos como Novalis, Goethe, Schiller, Schelling, Hölderlin (*Altestes Systemprogramm des deutschen idealismus*)<sup>394</sup>. Todos ellos piensan el advenimiento del reino de la libertad teniendo como referencia el arte como religión sensible, y el amor como caridad en “un monoteísmo de corazón y un politeísmo de la imaginación y del arte”. Esta mitología de la razón que procura caracterizar estéticamente el reino da libertad se revela para el corazón y se oculta para el intelecto. El modelo de la interpretación es el arte y la Biblia es concebida como una obra abierta y, fuera de la estética del genio, "cada espíritu religioso debería tener condiciones de escribir, digamos así, su propia"<sup>395</sup>. La secularización es un proceso de desacralización y esteticización de lo real como afirmación positiva de la divinidad a través de la encarnación que pone fin a un Dios "de poco valor"<sup>396</sup> de la tradición metafísica. La posición asumida es la de traer el

<sup>393</sup> Literal, Moral, Alegórico, Analógico.

<sup>394</sup> HEGEL, W.F. *Escritos de juventud*. (1984).

<sup>395</sup> VATTIMO, Gianni., *Depois da cristandade*, (2004).p. 49.

<sup>396</sup> VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. (1998). “Contra esta idea de reconocer Dios apenas donde se encuentran límites intransponibles, y, por tanto confrontos, derrotas, negatividad, se pueden levantar numerosas y válidas objeciones, mismo desde el punto de vista de los creyentes (estoy pensando en la polémica de Dietrich Bonhoeffer contra la idea de un Dios ‘de poco valor’) (...)” p. 13.

"Otro" (Dios, Yo trascendental, Ser) para "dentro" del proceso de secularización, inmanentizándolo, debilitándolo y, paradójicamente, fortaleciéndolo.

Citando a Girard<sup>397</sup>, Vattimo afirma que la verdad "divina" del cristianismo es que ha explicitado los mecanismos de poder y violencia que se esconden tras lo sagrado de la religiosidad metafísica. A la historia del ser, como debilitamiento y olvido, se suma la historia de la salvación, anunciada por la Biblia, que en el entender de Vattimo se cumple como secularización, es decir, como encarnación y consecuente debilitamiento de lo sagrado en el mundo efectivo. Si la idea del progreso en dirección a la perfección es amiga de totalitarismos políticos, la de lo divino como lo "totalmente Otro", transcendencia, surge más modernamente a partir de la deslegitimación de los metarrelatos<sup>398</sup>. A pesar de eso Vattimo busca en la herencia judeo-cristiana, sobretudo neotestamentaria, el nexo entre espiritualización (imanentismo) y debilitamiento (secularización). Trata la religión, por lo tanto, fuera del ámbito sacramental y eclesiástico. No separa la historia profana de la sagrada y afirma la imposibilidad de pensar los ideales laicos de un estado demócrata sin los valores cristianos. La interpretación no literal sino espiritual del mensaje bíblico es aquella inmanente y secularizada que tiene como su único límite la caridad, a la luz de la revelación de una realidad pensada como juego de interpretaciones.

En el mundo de la imposición de la técnica y de la ciencia, donde la información se ha generalizado, la realidad se virtualiza y asume este carácter de juego de interpretaciones, incluso en el terreno de la religiosidad. El problema son los criterios de evaluación. La plausibilidad de las interpretaciones y de las opciones morales debe partir del reconocimiento de nuestra proveniencia y del destino de debilitamiento de las concepciones metafísicas jerárquicas, disciplinadoras y violentas.

*"Decidirnos a interpretar nuestra proveniencia como destinada al enflaquecimiento ya es ciertamente una manera de que asumamos de modo explícito la herencia judeo-cristiana que portamos en nosotros"*<sup>399</sup>.

Y se debe acrecentar: como interpretación. En este universo de conceptos, lo "real" se disuelve como objetividad cuando se transfiere de las calidades primarias al plano de las calidades secundarias, subjetivas y hasta virtuales que encuentran su expresión en juicios reflexionantes. El aspecto estético está en que el estado de cosas, visto desde la perspectiva de los estados internos del sujeto, no se distingue con claridad de la fantasía poética<sup>400</sup>. Así, el reino del espíritu se realiza como suavización poética, al menos en principio del ideal de salvación, o de emancipación que prefigura, teniendo fuertes conotaciones estéticas y poéticas. Los

---

<sup>397</sup> GIRARD, Rene. *A violencia e o sagrado*. (2000).

<sup>398</sup> LYOTARD, Francois. *O pós-moderno*. (1998).

<sup>399</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*. (2004). p. 67.

<sup>400</sup> *Ibidem*, p. 70.

contenidos salvíficos del cristianismo deben ser para Vattimo, interpretados en términos estéticos. En este caso, la vida eterna es la "frucción 'perfecta' de los significados y de las formas espirituales que la historia de la humanidad produjo". La relación entre interpretación y salvación es compleja, sobretudo por ser histórica. La salvación ocurre en la historia como interpretación y en la historia de la interpretación, donde el propio Jesús es visto como "interpretación viva y encarnada"<sup>401</sup>. Aquí estamos delante del concepto gadameriano de "productividad de la interpretación"<sup>402</sup>, en el cual la interpretación es siempre más que una reproducción del sentido original, acrecentando algo esencial a éste, que consta en el antiguo y, sobretudo en el nuevo testamento como la revelación del Cristo. El efecto salvífico del evento de la encarnación es la aplicación que hace que la interpretación neotestamentaria sobrepase la veterotestamentaria, tornándolo productivo al finitizarlo hasta que la nueva "aplicación" pueda tornarlo nuevamente productivo al infinitizarlo recurriendo a sus reservas de sentido. Estos efectos de productividad de la interpretación no paran de ocurrir en la propia ciencia experimental en la cual la certeza del objeto es efecto de la verificación producida por el observador, lo que nos lleva a afirmar la diferencia entre la presencia objetiva (óptica) y su inagotable significación (ontológica).

La hermenéutica se desenvuelve en este diálogo productivo con los textos bíblicos, referencia que proviene de una tradición judeo-cristiana occidental sobre la cual se realiza el proceso de secularización: "interpretación, aplicación, especificación enriquecedora", de esta matriz.<sup>403</sup> Aplicación o productividad de la interpretación, que se torna posible por la diferencia ontológica intrínseca a toda presencia como el fondo de reserva de significación que cada vez se ausenta en ella. Este es el proceso de desrealización, fabulización o virtualización de lo real. Volviendo a la cuestión de la evaluación y de los criterios nos preguntamos: ¿qué es lo que hace que sea buena una interpretación? Aquella que rompe con la presencia inmediata y objetiva revelando en la ausencia de lo que está aún por decir, la presencia de una continuidad persuasiva y retórica con las tradiciones y costumbres de una comunidad. La validez de la interpretación por el criterio de pertenencia a una comunidad tiene que suponer la disolución de la metafísica de la presencia plena, en contraposición a la cual una ontología hermenéutica de la actualidad se dispone a escuchar el anuncio de los nuevos eventos.

Vattimo no acepta una disyunción exclusiva entre cristiandad y modernidad, pues ve una proveniencia común a ambas. Defiende la tesis de la derivación secularizante de la modernidad a partir de la tradición judeo-cristiana (Löwith). En este proceso de secularización es en el que se realiza

---

<sup>401</sup> VATTIMO, Gianni.. *Depois da cristandade* (2004). p. 79.

<sup>402</sup> GADAMER, H.G. *Verdade e método*. (1998).

<sup>403</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, (2004). p. 84.

la apropiación distorsionada (*Verwindung*) de la tradición dentro de una circularidad hermenéutica que nos obliga a un "largo adiós" al pensamiento metafísico. También Novalis mostró esta continuidad de pertenencia y proveniencia entre Occidente y el Cristianismo. Más allá de Weber, las tesis de Vattimo muestran cómo el debilitamiento de la ética protestante, calvinista y austera, da lugar a un nuevo proceso de secularización de los motivos cristianos en la ética romántica, lo que explicaría el consumismo actual. El consumismo, como conducta padronizada, surge con el debilitamiento de la objetividad de lo real, que se mezcla con la imaginaria búsqueda infinita del objeto primario<sup>404</sup> en un intento vano de recuperarlo a través de la compulsión de la repetición del acto de satisfacción de los mínimos deseos y del mercado de subjetividades y de memorias. La subjetividad esquizo-artística<sup>405</sup> se consume a sí misma en los productos del arte y, principalmente, en el mercado de imágenes del cine y de la propaganda, medios simples de identificaciones que se difunden por los *mass media*.

Este proceso de desrealización produce una confusión babélica y la consecuente descentralización de los valores de un modelo de historia, de una civilización (por lo menos al principio) y de la subjetividad posmetafísica. La tradición judeo-cristiana es inherentemente laicizadora en términos hermenéuticos, lo que hace de la propia Biblia "[...] apenas un cerne que por sí sólo, contrapuesto a la tradición viva y a la fe de la comunidad, no puede valer como la auténtica revelación"<sup>406</sup>. El cristianismo tiende a ser vago, amplio, no dogmático y disciplinador, postulando una "religiosidad laica" que no cabe en la letra de la escritura. Los criterios de validez de este "nuevo" cristianismo<sup>407</sup> son la caridad y el amor fuera de la rigidez de los dogmas y dentro del "espíritu" de una subjetividad no jerarquizada. La religión cristiana se transfigura revitalizándose en la medida misma de su enflaquecimiento frente a cuestiones suscitadas por el desarrollo tecnológico y sus corolarios bioéticos, ecológicos, identitarios. Este cuadro se bifurca en un escenario de clausura y de apertura. En el primero, la necesidad de formular nuevas identidades tiende nostálgicamente a forjar en el dogma y en la disciplina identidades fuertes, fanáticas e intolerantes. En el segundo se aleja de este riesgo obvio, aceptando la oportunidad de un mayor grado de libertad y tolerancia "verdaderamente" cristianas. Irónicamente, la deslegitimación de los metarrelatos es anunciada por el metarrelato de su deslegitimación.

<sup>404</sup> LAPLANCHE, PONTALIS. *Vocabulário da psicanálise*. (1998).

<sup>405</sup> ALLIEZ, Éric. (org). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. (2000). "(...) la subjetividad según Deleuze y Gatarri no es dada; ella es objeto de una incansable producción que traspasa al individuo por todos los lados. Lo que tenemos son procesos de individualización o de subjetivación, que se hacen en las conexiones entre flujos heterogéneos, de los cuales el individuo y su contorno serían apenas una resultante" p. 453.

<sup>406</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, (2004). p 102.

<sup>407</sup> Col. 3, 9, 10, 11

La tesis de Vattimo es que

*"[...] si la filosofía reconoce que no puede ser más atea debe, también, encontrar en tal conciencia la base sobre la cual pueda asumir un comportamiento crítico con relación al renacimiento de la religión y de sus peligrosos trazos fundamentalistas"*<sup>408</sup>.

No podemos volver al mito y a los valores religiosos de la comunidad como quiere el comunitarismo, sin tener en cuenta el hilo conductor del evento, la deslegitimación de la metafísica, como metarrelato legitimador. Este debilitamiento alcanza a la comunidad y a la subjetividad que parece siempre provisoria y, por tanto, excluye una interpretación en términos de fundamento<sup>409</sup>. Desde el punto de vista de la política y de los conflictos interculturales, el cristianismo se ha transformado de un factor de cohesión a un factor de conflicto, con el advenimiento de los regímenes liberales que privatizaron la religiosidad. Lo cual dificulta la inclusión de otras culturas y religiosidades en el interior de la cultura occidental donde, también, se desarrolla la idea de multiculturalismo, aunque como siempre, o casi siempre, etnocéntricamente<sup>410</sup>. El cristianismo debe asumir su autoconciencia como fuente y condición del proceso de laicización que llevó al liberalismo y a la democracia como condición básica para el diálogo multicultural y ecuménico, reconociéndose en igualdad de condiciones con las otras tradiciones culturales y religiosas. Colocarse así es asumir la idea de un espacio laico de conflicto de interpretaciones entre las diversas culturas en una postura que asume la herencia del pensamiento cristiano-primitivo, garantizando el espacio de legitimidad de lo que es diverso en los múltiples universos simbólicos que hoy conviven. El cristianismo tiende, en el sentido clásico a identificar la verdad como correspondencia entre la realidad y la verdad simbolizada por Cristo (camino, verdad y vida).

Vattimo, contra la interpretación spinozista de Dios y del mundo como correlatos de la geometría y de la matemática, apela a Dostoievski y a Nietzsche para oponerse a esta visión. No hay, para estos dos últimos autores<sup>411</sup>, correspondencia **objetiva** entre la "revelación" y los estados de cosas en el mundo, a no ser que ésta se entienda como ligación subjetiva, expresión de "amistad" o voluntad de poder; según Pascal: razones del corazón. El fundamento, según la concepción de nihilismo defendida por Vattimo, es fruto de las voluntades subjetivas y sus ideologías. Si la metafísica concibe el ser como forma visible (idea) dada exterior, forma

---

<sup>408</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, (2004). p.111.

<sup>409</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>410</sup> RORTY, Richard. *Objetivismo, relativismo e verdade*. (1997). p. 271e ss.

<sup>411</sup> Dostoievski escoge a Cristo y no a la verdad, mientras Nietzsche anuncia la muerte de Dios.



objetiva aprehensible por el intelecto, la “metafísica” de los modernos da un giro cristiano y abraza la experiencia vivida, adquiriendo conciencia de la voluntad, pasando de la autoconciencia cartesiana a las experiencias del querer y del corazón pascalianos. No hay como reconducir (como Agustín, Descartes y Kant quieren) la certeza interior a una estructura no-histórica y suprimir el querer, pues incluso la voluntad de la nada es voluntad<sup>412</sup>. Para Dilthey, el elemento metafísico de nuestra conciencia permanece juntamente con las experiencias del querer, aunque no puedan ser presentadas como válidas para cualquier otra voluntad.<sup>413</sup> Vattimo, asocia residuos de la estética metafísica objetivista griega a la estética cristiana de la interioridad y de la vivencia personal al afirmar que:

*"de forma muy sumaria, poderíamos decir que el nihilismo nietzscheano es también la ontología heideggeriana aún sana, en larga escala, testigos de una mezcla de cristianismo y objetivismo platónico/griego del tipo observado por Dilthey en Agustín [...] Nietzsche y Heidegger, en medidas distintas y por motivos sólo largamente análogos a aquellos de San Agustín, permanecen, también ellos, prisioneros del objetivismo griego y se resisten a llevar hasta las últimas consecuencias las implicaciones de la revolución antimetafísica cristiana"*<sup>414</sup>.

Después de la lectura de este sorprendente párrafo, Vattimo afirma que sin la caridad<sup>415</sup> cristiana no se desarrollan plenamente estas implicaciones revolucionarias. Amistad y caridad sólo pueden tornarse factor de verdad si abandonamos las pretensiones fundacionistas de la metafísica y asumimos el destino nihilista del enflaquecimiento de lo óntico, asumiéndonos como seres históricos que somos para los cuales se verifica la conexión de verdad como caridad y de ser como *evento*.

Para Vattimo, en un sentido ético y religioso, el imperio del instinto de supervivencia puede ser la justificación a través de la cual expliquemos la violencia y el mal. Esto en un doble sentido. Primero, para aquellos que creen que la violencia y cierto "mal" puedan ser justificables a la luz de una *arché* metafísica, o sea: presentándose los fundamentos últimos se legitima la violencia sagrada como mal necesario. Y segundo porque en la opinión de Vattimo, en esto de acuerdo con Girard,<sup>416</sup> la violencia y lo sagrado no

---

<sup>412</sup> Como ya vimos en la Ética, Vattimo apela a Schopenhauer y a la "superación" de la ciega voluntad de vivir, como un importante componente de su ética.

<sup>413</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, (2004). p. 137.

<sup>414</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>415</sup> La importancia del papel del otro en el pensamiento contemporáneo (Lévinas, Habermas, Davison) viene a confirmar el acierto y la propiedad de la tesis de Vattimo sobre el papel de la caridad.

<sup>416</sup> VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. (1998). "Girard sustenta, en mi opinión, con buenas razones, que esta lectura vitimaria de las escrituras es errada. Jesús no se encarna para fornecer al

se conectan naturalmente. La voluntad de afirmación y supervivencia serían motivos espurios para perpetrarse la violencia y su legitimación sacra resulta de esto y no lo contrario. En otros términos, existe un "uso bien dicho" y uno "mal dicho" de la violencia, así como los hay de la sexualidad. La violencia sagrada y metafísica lleva a una identificación entre la esfera de las leyes y la naturaleza, ignorando la "ley de Hume", que nos debería impedir que pasásemos de descripción de estados de cosas a la afirmación de una norma.

Así, el mandamiento de "amar al prójimo" aún siendo contrario al normalmente vivenciado se impone en nuestra tradición religiosa y ius-naturalista, apoyado en la concepción de que hay una lucha natural entre la razón y el mero arbitrio violento. El amor al prójimo se funda en la "natural" fraternidad de los seres humanos y se transforma de un ideal regulador en ley efectiva del mundo racionalizado. El catolicismo pretende que las leyes del Estado sean conformes a las leyes naturales y de este modo se adhiere a la violencia justificadora de la metafísica y de lo sagrado. Incluso en el pensamiento de la interioridad, la iglesia, al heredar las concepciones del pensamiento objetivista griego, se mantiene fiel a este vínculo entre la violencia y la sacralidad de las leyes naturales. René Girard explicita estas relaciones a través del mecanismo victimario que representa la violencia mimética como estructura objetiva de poder de las sociedades humanas. Por más que estos mecanismos victimarios sean expresión de leyes naturales o principios estructurales de legislación estatal, lo cierto es que en un caso u otro son sólo interpretaciones arriesgadas de nuestra proveniencia histórica y no una descripción objetiva de la estructura de lo real.

La metafísica griega de la objetividad naturalista persiste en sus trazos fundamentales en la metafísica cristiana de la interioridad, según Dilthey, sobre todo por la necesidad de supervivencia y el poder temporal de la institución eclesiástica. Si modificamos esta concepción de la institución (jerárquica, autoritaria e imperial), esta con-naturalidad entre cristianismo y metafísica se torna superfluo al mandamiento cristiano más importante: la caridad. Al desvincularse la moral y la ley natural, se rompe la contradicción generadora del carácter neurótico de la violencia metafísica y se hace necesario repensar la ética y la metafísica cristianas. ¿De qué modo podemos fundar la ley y la justicia sin el recurso de "estructuras" fundamentales que puedan legitimar el uso de la fuerza como instrumento de sanción? Vattimo retoma aquí la cuestión de la *verwindung* heideggeriana y de la insuperabilidad de la metafísica, aplicando la misma argumentación a la tesis de Girard<sup>417</sup> sobre la necesidad del sacrificio, considerado simbólicamente, a fin de contener un potencial surto de

---

*Padre una víctima adecuada a su ira, sino que viene al mundo para revelar y, por lo tanto, también para liquidar el nexo entre la violencia y lo sagrado.*" p. 28.

<sup>417</sup> GIRARD, René. *O bode expiatorio*. (2002).

violencia mimética generalizada y sin mediaciones.

Es posible sobrepasar la metafísica distorsionándola irónicamente revelando sus mecanismos de acción pretendidamente salvíficos, y desenmascarando tanto cuanto sea posible la necesidad de la violencia. En el entender de Vattimo, la secularización es, una vez más, la respuesta. La racionalización del mundo de la vida (Weber) sería, ya, una "simbolización" del sacrificio, así como también el establecimiento de una organización social liberal. Consideramos el sacrificio de Jesús motivado por otra lógica y es lo que nos sugiere Vattimo: la salvación (del miedo, de la angustia, del dolor y de la muerte) ocurre en la *kénosis* y no por ella, o a través de ella. Esto quiere decir que debemos "soportar la flaqueza de la vida"<sup>418</sup>, nuestro estar en el mundo como evento histórico y destinal. Tal vez debamos hablar de la *kénosis* del lenguaje declarativo-representativo de las ciencias objetivas, que nos sugiere pasar de los juicios determinantes de la metafísica y de la Ciencia a los juicios reflexionantes del lenguaje débilmente representativo de la poesía y de las artes.

Se puede, de esta forma, leer heideggerianamente la tradición cristiana, no sólo a partir de la metafísica como el olvido del ser, sino en sus interpretaciones de la epístola paulinas a los Tesalonicenses (1920) que deja claro las influencias que el evento cristiano tiene para él. El principio metodológico a partir del cual Heidegger interpreta el evento cristiano es el principio del abordaje participativo que envuelve las condiciones de existencia del sujeto en su lectura de cualquier vivencia fáctica. En este caso, la experiencia religiosa cristiana es modelo para una radicalización nihilista de la hermenéutica: "[...] *la experiencia religiosa (como) aquella que no puede darse a no ser como empeño personal, como una respuesta que no puede constitutivamente limitarse a la consideración "objetiva" de un contenido*"<sup>419</sup>. La experiencia cristiana que expresa Pablo se constituye como la experiencia de la temporalidad auténtica teorizada por el "círculo hermenéutico" de la precomprensión que flagra, entre otras cosas, la historicidad del concepto de "ciencia" inventado por los griegos. Según esta lectura, en el evento cristiano tenemos que confrontar nuestra finitud, temporalidad e historicidad como constituyentes de nuestra visión de la esencia humana: "esencial en cuanto destinal y no en cuanto universal en el sentido de la abstracción metafísica"<sup>420</sup>. Por otro lado, el círculo lógico (hermenéutico) de la precomprensión nos lleva a asumir que toda experiencia religiosa ocurre ya en una tradición en una fe a la cual somos arrojados ("lo que ellos ya saben lo aprendieron con él").

Siendo así, la temporalidad auténtica es una tensión "oscilatoria" entre el "ya" y el "todavía no", a la luz de la cual se debe entender toda la escatología cristiana en la cual el tiempo comporta dos dimensiones, la

---

<sup>418</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, (2004). p.159.

<sup>419</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>420</sup> *Ibidem*, p.155.

diacrónica y la sincrónica, en igualdad de condiciones. En el mejor de los casos, la dimensión diacrónica, del tiempo lineal y objetivo, no debe imponerse reductivamente a la dimensión sincrónica (moldeada por la vivencia artística y religiosa) no lineal y subjetiva que marca nuestra historicidad vivida "verticalmente".

*"La temporalidad auténtica de la experiencia cristiana (y artística) surge como solución del problema, o por lo menos como modelo alternativo, relativamente a este estar como simple presencia en el tiempo que transcurre linealmente"*<sup>421</sup>.

Por tanto, el evento escatológico de la *parusía*, del "ya" pero "todavía no", ocurrió. Este modo no "objetivo" de que nos percibamos en la historia es, a mi entender, el mismo del arte y de la vivencia específicamente más propia a la consideración de los estados de cosas a partir del punto de vista de la subjetividad (juicio reflexionante). El sentido de la atribulación<sup>422</sup> la (*Thlipsis*) que nos debe dejar atentos, puede ser explicitado como la tensión oscilatoria que nos mantiene vigilantes (al "ladrón en la noche") que caracteriza la inseguridad propia de la existencia del hombre. Vivencia que nos conecta al fondo (*boden*), al elemento terrestre (*erde*), al abismo (*ab-grund*) ante el que la existencia se abre, ejemplarmente, a través del arte, de la religión y también de la ciencia concebida trágicamente, o sea, como decisión anticipadora de la muerte. Como el hijo del hombre, tampoco nosotros tenemos donde reposar la cabeza y descansar de la vida, so pena de que cedamos a la banalidad que cotidianamente acecha nuestra existencia. A partir de que esto ha quedado olvidado, Vattimo critica el pensamiento cristiano por haberse convertido en un pensamiento objetivante.

*"[...] la historia del cristianismo, después del tiempo del origen, como el olvido de la auténtica espera escatológica, puede ser considerada la historia del Anticristo [...] paralela a la história del olvido del ser"*<sup>423</sup>.

Si Vattimo concibe esta hipótesis heideggeriana como una vulta sobre los temas del modernismo que circulaban en el pensamiento católico en el inicio del siglo XX, esto, sin embargo, no invalida las interesantes relaciones de temáticas milenaristas como el advenimiento del Anticristo, identificado con la hegemonía y el totalitarismo del pensamiento representativo objetivante (Metafísico)<sup>424</sup>. Pensar a Heidegger a la luz del

---

<sup>421</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, (2004)., p. 157.

<sup>422</sup> *Ibidem* p.158.

<sup>423</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, (2004). p.161.

<sup>424</sup> "El Anticristo que tenta continuamente a los fieles y los empuja en dirección a verdaderas identificaciones idólatras del Mesías, con figuras que falsifican su sentido, remite al pensamiento representativo objetivante, que más tarde Heidegger llamará, explícitamente, de metafísico [...]" en VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*, (2004). p. 163.

cristianismo y el cristianismo a la luz de Heidegger transforma a ambos llevándonos, tal vez, a "una fe sin contenidos, sin dogmas y sin teología como ciencia"<sup>425</sup>. La consideración de la muerte como posibilidad es lo que da sentido al discurso, de-curso de la vida y hace que la coincidencia entre sentido y existencia parezca como ya, pero todavía no establecida.

---

<sup>425</sup> En esta perspectiva, la interpretación de la mística que afirma la necesidad de un "objeto" en el cual se pierda es "anticristiana".

## 4. La Construcción Estética de la Subjetividad

### 4.1. Crisis de la subjetividad

La hipótesis sobre la continuidad teórica entre Nietzsche y Heidegger fundamenta las reflexiones de Vattimo sobre la crisis de la subjetividad y de su destino en el horizonte de la época actual<sup>426</sup>. Este horizonte está marcado por el carácter crítico y disolutivo por relación con los discursos filosóficos propuestos como metarrelatos, ya que ellos son siempre flagrados como expresiones violentas de ideologías dominantes (Lyotard).<sup>427</sup> Hay en toda *Koiné* hermética y, sobretudo en Nietzsche y Heidegger, conforme afirma Vattimo, una precomprensión común en lo tocante a las principales características de nuestra época. Esta precomprensión se refiere a las expectativas, memoria y lenguaje comunes a una experiencia histórica compartida no como descripción de estructuras fundamentales más verdaderas que las de la antigua metafísica, sino como fiestas de la memoria. Es decir, elaboración rememorativa de la metafísica como historia del declinar del ser como fundamento (*grund*). Si el historicismo moderno es para Nietzsche, y también para Heidegger, metafísica en acto<sup>428</sup>, la metafísica en el mundo moderno no puede ser superada por la crítica ideológica, ni por la crítica de la crítica que le es inherente. El problema del lenguaje filosófico y del discurso de la metafísica es querer ser siempre como meta-lenguaje. La rememoración (*andenken*) y las "fiestas de la memoria" deben ocupar el lugar de la fundamentación metafísica.

Cuando se toma la raíz de legitimación de las formaciones discursivas e ideológicas percibimos una crisis de legitimación de la visión

---

<sup>426</sup> VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*, (1991) p. 116. La verdad es siempre verdad de una época.

<sup>427</sup> *Ibidem*, p.17.

<sup>428</sup> *Ibidem*, p.17.

hebraico-cristiana del tiempo lineal y unitario (Löwith)<sup>429</sup>. Lo que se propone es un abordaje que establezca un vínculo libre y conmemorativo con el pasado y la historia como monumento de vida y muerte en la cual la piedad sea entendida como amor y respeto a este evento de transmisión y destino (*Geschick y Überlieferung*).<sup>430</sup> Es en este espíritu de continuidad en el que se va a trazar el desenmascaramiento del sujeto en el nihilismo, como crisis de la subjetividad metafísica demostrando la superficialidad de la conciencia. El "saber del no saber" socrático-apolíneo es la afirmación de la autoconciencia como el aislamiento de sus raíces dionisiacas, irracionalistas, míticas y vitales. La sospecha contra la razón socrática proviene de que escamotea el nexo entre las formas estables del esclarecimiento apolíneo y su función consoladora y vital. Lo que se trata de desenmascarar no es la falsedad de estas formas estables, sino su carácter de producción humana y del ser como fundamento y presencia. A partir del reconocimiento del juego de fuerza de las relaciones sociales de dominio que nos obligan a mentir, según las reglas de un sistema de metáforas impuesto, frente al cual cualquier otro, o es reducido a la irracionalidad de lo inconciente o de la ficción poética,<sup>431</sup> se puede afirmar que también el mundo de la conciencia narrativa y autobiográfica es aquel en el cual tenemos los nombres y las formas de descripción, los sistemas de lenguaje/metáforas, compartidos por el condicionamiento social y lingüístico.

La propia autoimagen del yo (autoconciencia) es nuestra imagen vista a través de los otros y que adoptamos por la socialización, una vez que la seguridad en el medio social donde luchamos desde el inicio por la vida tiene en el mimetismo un instrumento fundamental. En este sentido, nuestro ego es sólo una imagen fantasmagórica interpretada a partir de nuestra imagen refractada por los otros<sup>432</sup>. El "fantasma social" del yo tiene raíces lingüísticas y disciplinares formadas en juegos de poder que comandan también la autoconciencia. Este juego de fuerzas no es controlado por un sujeto autónomo, toda vez que el sujeto es resultado de él, una ilusión necesaria de la cual es construido culturalmente en nuestra subjetividad y la propia cultura como un todo. Situada de esta manera la relación de los sistemas de conceptos y valores, y su supuesta correspondencia con la realidad misma de las cosas, naturalmente, quedaba explícita. La cultura y la subjetividad se tornan, entonces, manifestaciones vitales de una potencia creativa que se propaga por las figuras retóricas de la metáfora y de la metonimia, expresión de nuestra capacidad vital de "mentir y enmascarar" que, si en un principio es defensa para la

---

<sup>429</sup> *Ibidem*, p.20.

<sup>430</sup> *Ibidem*, p.29.

<sup>431</sup> VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*, (1991). p.123.

<sup>432</sup> FOUCAULT, Michel. *Hermenéutica do sujeito*. (2004).

supervivencia, después se autonomiza y automatiza trascendiendo su función vital inmediata.

*"El descubrimiento de la mentira, o del "sueño" (Gaya Ciencia p. 54), no significa que se puede terminar de mentir o de soñar, sino sólo que se debe continuar soñando sabiendo que se sueña, pues sólo así se puede no perecer"*  
433

Vattimo apunta la circularidad vertiginosa del aforismo (54 de la *Gaya Ciencia*) en el cual queda expuesta la crisis de la subjetividad. La superficialidad de la conciencia no significa que podamos buscar una fundamentación más segura sino que no podemos contar con ningún fundamento. Se fundamenta, si así se puede decir, sobre arenas movedizas una ontología posmetafísica de la voluntad de poder que subyuga al sujeto<sup>434</sup>. En la filosofía del eterno retorno, para la cual la voluntad retorna siempre en nuevas configuraciones interpretativas (potencias), donde ya no es posible hablar más de hechos sino sólo de interpretaciones, el poder se expresa en la afirmación de la voluntad. En este círculo de poder de la voluntad, el sujeto es ya una interpretación (*Más allá del bien y del mal*, 22). Por eso, el más allá del hombre no se debe entender como una forma de subjetividad metafísica de la voluntad, dice Vattimo, dado que esta misma voluntad es voluntad de interpretación y como tal, interpretación de la voluntad.

*"El ascetismo y todos los complejos juegos crueles que el hombre metafísico y moral ha sido capaz de jugar consigo mismo, y que hoy se sigue desenvolviendo principalmente en la hybris insensata de los técnicos y los ingenieros, atestigua que con el hombre se presenta sobre la tierra un fenómeno del todo inédito, un animal capaz de revolverse contra sí mismo, contra los intereses de su propia conservación"*<sup>435</sup>.

Como Vattimo lo interpreta, el más allá del hombre es fundamentalmente el artista tal como se presenta en las vanguardias y en el experimentalismo, en la voluntad de forma y al mismo tiempo en la búsqueda de la disolución de la forma por un arte no sujeto a los ideales disciplinadores, constructivos y jerárquicos. Un arte, en la mayor parte de las veces, de la demostración y de la desfundamentación de las formas dominantes y de las convenciones estructurantes en la forma de los juicios determinantes de la ciencia. Tenemos que redefinirlo, principalmente a partir de los juicios normativos de la ética y de los juicios reflexivos de la

---

<sup>433</sup> VATTIMO, Gianni *Ética de la interpretación*, (1991). p.126.

<sup>434</sup> VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*, (1991). p.127.

<sup>435</sup> *Ibidem*, p.128.



estética. De esta manera se muestra la imposibilidad de redefinición de la subjetividad desde una perspectiva meramente teórica. No nos podemos liberar de la subjetividad de la metafísica de la misma manera que no nos podemos liberar de la propia metafísica. Podemos convalecer de ella, distorsionarla como en los autorretratos de Francis Bacon<sup>436</sup>.

La meditación heideggeriana (primer Heidegger) sobre el sujeto, no le da el mismo lugar del utensilio, del objeto manipulable (*Vorhandenes*), lo piensa como ser ahí (*Dasein*) proyecto lanzado y no con la sustancialidad del sujeto metafísico. El sujeto como ser ahí es apertura a la posibilidad, evento histórico en la dimensión diacrónica y evento puntual en la dimensión sincrónica. Tiene similitud con el propio ser, que como evento, acontecimiento (*Erignis*) histórico en el sentido de la proveniencia (*Überlieferung*) y del envío (*Geschick*) se abre a los éxtasis temporales del pasado y del futuro. El presente es existencia en el *Dasein*. Y existencia es defección, caída.

Al decirse del ser que él es proyecto lanzado se desenmascara su carácter sustancial y se hace posible pensarlo a partir de otro referencial y no desde el fundacionismo para autentificarle. Se busca su autenticidad como posibilidad abierta al asumir su mortalidad. En Nietzsche<sup>437</sup> esta cuestión adquiere una dimensión paradójica con la aplicación del concepto del eterno retorno. Es su ser para la muerte el que hace posible pensar el ser ahí en su totalidad.<sup>438</sup> De la autenticidad tratada en la segunda sección de *Ser y Tiempo*, Heidegger pasa a la eventualidad histórica del ser en la cual el ser recupera lo que le es propio (la raíz – *eigen* – propia, común entre *eigentlich* y *Ereignis*) en la fase posterior en *Der Satz vom Grund*. La decisión anticipadora de la muerte se presenta como aquella que hace posible el "libre vínculo con la tradición"<sup>439</sup>, en el cual esta última es entendida como transmisión y no como pasado irrevocable (*überlieferung* y no *tradition*).

*"Solo proyectando anticipadamente la propia muerte, el ser-ahí está en condiciones de ver el pasado como historia, como herencia de posibilidades aún abiertas, que se tienen como posibles modelos, a la vez que como modelos posibles"*<sup>440</sup>.

---

<sup>436</sup> Francis Bacon (28 de Octubre de 1909 - 28 de Abril de 1992) fue un pintor figurativo angloirlandés.

<sup>437</sup> NEHAMAS, Alexandre. *Nietzsche: la vida como literatura*. (2002). p. 203. "El pensamiento de Nietzsche parece dar a entender que llegar a tener una vida perfecta es llegar a conocer qué es el yo interno que ya está ahí, y vivir de acuerdo con ese conocimiento. Pero vivir de acuerdo con ese conocimiento implicará inevitablemente nuevas acciones que deberán integrarse con lo que ya ha ocurrido y cuya reinterpretación resultará en la creación o el descubrimiento de un yo interno que aún no podía estar ahí."

<sup>438</sup> VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*, (1991). p.132 y 169.

<sup>439</sup> *Ibidem*, p.132.

<sup>440</sup> *Ibidem*, p.133.

No hay orden o modelo permanente, existen sólo eventos que son posibilidades de interpretación. Los objetos en el mundo sólo aparecen como entes a la luz de los horizontes de interpretación, abiertos por el ser-ahí. Pero a su vez, los proyectos sólo se autentican como posibilidades y no como estructuras fundamentales, a la luz del horizonte abierto por eventos históricos en el interior de los cuales el ser ahí está arrojado. Es a esta concepción del ser como acontecer, como evento, a la que Vattimo se va a referir como el "nihilismo" de Heidegger queriendo expresar con ello, su "descubrimiento del desfondamiento del ser", que ocurre por la evidencia de su relación con la muerte. La mortalidad es el "fondo" sobre el cual el ser aparece como transmisión de mensajes histórico-lingüísticos, convirtiendo siempre nuestra experiencia en experiencia de lo posible. Este horizonte ontológico nihilista se despliega plenamente en las condiciones de la vida moderna.

En Nietzsche, la racionalización de la vida es su aseguramiento a través de la organización social del trabajo y de las interacciones lingüísticas (teóricas y normativas), que se tornan posibles por la visión metafísica del mundo; perdiendo su valor cuando se transforman en superfluas, frente a la ciencia y a la técnica. La subjetividad metafísica, como estructura jerárquica dominada por la autoconciencia, acompaña esta desvaloración de las visiones de mundo metafísicas y también las colapsa. En Heidegger, en la perspectiva de la historia de la metafísica como historia del ser, el mundo y el sujeto ya no pueden ser más pensados en términos de estructuras suprahistóricas. El propio sentido verbal de esencia se modifica en el mundo de la imposición (*Gestell*) de la técnica y de la ciencia sin que se determine temporalmente en un mundo del acontecer de las diversas épocas (configuraciones históricas) del ser, en las cuales la emancipación posible es dada por el reconocimiento de que toda forma aseguradora (cultural y convencional) es "ficción" y no descripción estructural de un fundamento evidente. Ésta es la oportunidad de ultrapasamiento de la metafísica justamente en el momento de su consumación de su mayor fuerza, donde se oscurecen las características metafísicas del sujeto y del objeto atribuidas al ser y al hombre.

No extraemos de Nietzsche, advierte Vattimo, ninguna lección sobre la verdadera naturaleza de la subjetividad. Percibimos, en vez de esto, una contradicción interna en la concepción de la subjetividad fuerte, autoconsciente y dueña de sí misma por parte de la metafísica. Flagramos su superficialidad y la precariedad de su "unidad" en medio a los conflictos que la dilaceran. Del mismo modo, aprehendemos en Heidegger sobre el telón de fondo de la mortalidad su carácter proyectual y no definitivo. Ni el más allá del hombre, ni el pensamiento conmemorativo son "soluciones" alternativas a la crisis de la subjetividad metafísica. Ambas surgen como el envío-transmisión de los mensajes que se inscriben y son interpretados en

la época de la imposición de la técnica y de la ciencia, y de la multiplicación de las imágenes del mundo.

Debemos procurar las oportunidades en esta época de miseria, como es la actual época, sin nostalgia ni catastrofismo despertando de nuestros sueños dogmáticos y arriesgando nuevos rumbos menos violentos y autoritarios. En Nietzsche este riesgo sólo es asumido por los artistas que hacen de su vida y obra, terreno para nuevas experimentaciones, no sujetándose totalmente al régimen de la producción alienada. En Heidegger la informática parece ser el modelo sobre el cual se desarrolla la ciencia y la técnica tardomoderna, al mismo tiempo que convierten al sujeto en incapaz de persistir en su aislamiento, meramente individualista, donde impera su voluntad de dominio y la manipulación como centro de fuerza y esfera de poder que lucha por su imposición en medio al conflicto de interpretaciones. Arte e información auténticas y no alienadas, éste es el binomio necesario para la formación de una nueva subjetividad que puede estar "cargado de futuro" para todos nosotros.

Esta subjetividad dialógica no deberá basarse, para Vattimo, en una comunidad científica de investigación, porque los "[...] *hijos del espíritu no cuentan aún con un lenguaje adecuado, pues comparten el lenguaje del mundo y están por ello sujetos a la mala comprensión*" [...] <sup>441</sup>. La transparencia idealizada es sólo un ideal regulador inalcanzable de amor y amistad. ¿Cómo alcanzar los ideales, o mejor, aproximarnos a ellos? ¿Sólo a partir de una concepción de la individualidad concebida bajo el modelo del genio "radicado en el fondo metafísico del infinito" (Schleiermacher)? El entendimiento (*verstehen*) es concebido, en la hermenéutica, hasta Heidegger, a partir de este trasfondo infinito donde la conciencia (individual, puntual) se relaciona consigo misma (no mediatizada diacrónicamente).

*"Tanto en Dilthey como en Schleiermacher, la penetración del Erlebnis del otro no se propone, prioritariamente [...] si no (es para) producir una intensificación de la vida [...] toda comprensión reconduce las objetivaciones de la vida a la vitalidad espiritual de la que emergieron [...]"* <sup>442</sup>.

Al revivir la individualidad de otros, el arte es "el órgano de comprensión de la vida". La penetración simpatética sólo es realizable por la representación artística de la vida que hace posible al poeta, "verdadero hombre", revivir imaginariamente otras posibles existencias. Entre la poesía, experiencia de las múltiples posibilidades de la existencia, y la filosofía, sistemática trascendental de las visiones de mundo, es difícil ver una conciliación posible a no ser sobre el fondo de una suprahistoricidad de

---

<sup>441</sup> VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*, (1991). p.147.

<sup>442</sup> *Ibidem*, p.154 (paréntesis nuestro).

la clasificación de las varias formas de vida posibles<sup>443</sup>. Vattimo ve problemática la comprensión hermenéutica (*Verstehen*), que nos torna accesibles otras posibilidades de existencia, entendida ésta tanto en Schleiermacher cuanto en Dilthey<sup>444</sup>, como autotransparencia del sujeto capaz de vivenciar la vivencia de otros en la medida en la que, por el arte, libera la individualidad de los límites de su existencia factual<sup>445</sup>. La base de esta identificación es la concepción ontoteológica de la subjetividad como presencia plena a sí misma (como intimidad del autor y del intérprete). Tal vez debamos pensar la filosofía justamente como un intento de traducir la intuición poética por la técnica de la inferencia lógica<sup>446</sup>.

Con Heidegger y el desvelar del modelo ontoteológico de la metafísica se exponen las contradicciones y la crisis de la subjetividad que modela la comprensión sobre la comunidad orgánica y la transparencia.

*"Toda hermenéutica del desvelamiento total, de la plena identificación en el "objeto" a interpretar, se justifica sólo, en último análisis, a partir de una concepción ontoteológica del yo, que considera como única verdad la dimensión del presente y entiende la historicidad como opacidad u obstáculo a eliminar"*<sup>447</sup>.

Cuando la historicidad pasa a ser entendida como algo que debe ser reducido por la comprensión para que no estorbe su autotransparencia, se olvida el carácter de proyecto lanzado del ser ahí y, por lo tanto, su opacidad constitutiva. El pasado y el futuro no se pueden reducir a un presente unidimensional en el cual el sujeto concreto se transmuta totalmente en sujeto trascendental. El ser ahí está, para el primer Heidegger, siempre delimitado por un "de dónde" (pasado) y un "para dónde" (futuro), lo que modifica la propia noción de comprensión, que deja de ser captación de estructuras desde siempre presentes para convertirse en captación del presente determinado por un pasado por relación con un proyecto futuro<sup>448</sup>. Esta revolución ontológica de *Ser y tiempo* sobrepasa el ideal romántico de una hermenéutica como transposición identificante. Si ser es tiempo es imposible la autotransparencia. Así la comprensión (*Verstehen*) se torna articulación y productividad de la distancia en la cual ocurre la interpretación<sup>449</sup>.

<sup>443</sup> *Ibidem*, p.157.

<sup>444</sup> HABERMAS, Jürgen. *Conhecimiento e interesse*. (1982). p. 155 e ss.

<sup>445</sup> VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*, (1991). p. 155.

<sup>446</sup> Como lo propondré en cierta medida, en la conclusión de este trabajo.

<sup>447</sup> VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*, (1991). p.158. Nótese aquí la inversión al concepto de vaciamiento del presente que según Jonas ocurre justamente en el primer Heidegger a partir del concepto gnóstico de *Gerunftheit*.

<sup>448</sup> *Ibidem*, p.160.

<sup>449</sup> *Ibidem*, p.162, 163.

La hermenéutica nihilista de Vattimo se esfuerza en construir un método y un modelo de comprensión basado en esta distancia que se impone y que la transforma en interpretación.<sup>450</sup> Si opción es proponer una tensión oscilatoria entre la continuidad del logos/lenguaje en la narratividad del yo autobiográfico de la conciencia común y la discontinuidad de una vivencia intensiva que remite a un yo puntual no reductible en su opacidad estético-expresiva. La subjetividad, no debe ser entendida ni como supra-histórica, ahogándose en un presente unidimensional, ni como éxtasis que se desarrolla hacia atrás en la dirección pasada, o hacia adelante en la dirección de un futuro proyectado. Creo que la forma visual que más adecuadamente expresa ese oscilar del discontinuo al continuo, de la metáfora a la metonimia, de lo diacrónico a lo sincrónico, es la estructura dinámica de una onda electromagnética donde los valles y las crestas juntos en oscilación constante, dependiendo de las distancias entre las crestas producen los diversos colores del espectro luminoso.

Desde el punto de vista de la subjetividad en la perspectiva psicanalítica, acatando la sugerencia de Vattimo, es posible asociar esta subjetividad artística y oscilatoria a lo que Lacan llama *capitonné*<sup>451</sup>, donde se interseccionarían los ejes sincrónico (Yo puntual) y diacrónico (Yo histórico narrativo, continuo)<sup>452</sup>. Una subjetividad heredada – elegida por la conciencia de la mortalidad y finitud – que sitúa en la óptica de la posibilidad también el pasado, necesita siempre nuevas decisiones. En este sentido, expresa Vattimo: "*Designamos el historicizarse originario del ser ahí que tiene lugar en la decisión auténtica y se transmite en una posibilidad heredada y todavía elegida*"<sup>453</sup>. La dimensión del pasado aparece como monumento<sup>454</sup> dotado de ejemplaridad heredada, aunque entendida como posibilidad abierta en razón de su finitud, es también escogida. La dimensión del futuro cambia este monumento fúnebre, pues la mortalidad es el destino que aguarda a todo y alivia de su peso por el reconocimiento de su carácter de posible. La herencia-elección, el envío y la proveniencia producen la continuidad y la ordenación histórica dando coherencia pero no fijación a la narrativa auto (alter) biográfica en un coloquio en el cual todos están envueltos en el médium del logos/lenguaje (Gadamer).

En el presente ocurre la experiencia vivida y discontinua, puntual, momentánea del yo, productor "arbitrario" de metáforas y aunque ésta

---

<sup>450</sup> "No deja de haber en varias áreas de la cultura contemporánea algunas indicaciones significativas en este sentido: [...] la revolución lacaniana parece estar justo en haber puesto fuera de juego la lectura del psicoanálisis como vía de desvelamiento y reapropiación de la transparencia." VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*, (1991). p. 163

<sup>451</sup> CABAS, Antonio G. *Curso e discurso na obra de Jacques Lacan*. (1982). Uso aquí el término *capitonné* (técnica de tapecería) sólo como una imagen gráfica para puntos de intersección.

<sup>452</sup> VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*. (1991). p.163.

<sup>453</sup> *Ibidem*, p.172.

<sup>454</sup> *Ibidem*, p.173.

mantenga características de la vivencia<sup>455</sup> (*Erlebnis*) puntual, se desvincula de la metafísica romántica del genio, por el análisis heideggeriano del ser-ahí al colocar sus "estructuras constitutivas de la existencia fuera de la oposición entre subjetividad y objetividad"<sup>456</sup>. Este *Erlebnis* puntual de la conciencia estética debe ser explicado como el "sujeto vive el salto en el *Ab-grund* de su mortalidad"<sup>457</sup>. Es en el presente del yo puntual donde encontramos el momento terrestre (*Erde*), de desfondamiento y ruptura de la continuidad narrativa e histórica de pasado y futuro. El presente produce la tierra, el elemento opaco, oscuro de donde extraemos nuestra vitalidad, donde se atesora<sup>458</sup> la muerte, única totalidad posible (para los mortales que la habitan). Desde la perspectiva diacrónica se expone un mundo a través de la apertura de una continuidad histórico-hermenéutica de la narratividad autoidentitaria del sujeto. La discontinuidad producida por la finitud genera la ruptura, el desfondamiento de la subjetividad y de la historicidad así como el desarrollo de la secularización.

Para Hölderlin "lleno de mérito, **mas** poéticamente habita el hombre en esta tierra". La poeticidad del habitar humano en la tierra está también en el trabajo de ordenación lógica de la continuidad y coherencia de estas vivencias a través de la exposición de mundos.

## 4.2. SUBJETIVIDAD ESTÉTICA

### 4.2.1. Estética y religiosidad

Algunas de las reflexiones y posicionamientos de Vattimo sobre el arte y la religión son ilustrados en el libro *Más allá de la interpretación*, a través de lo que él denomina "experiencia de San Ivo"<sup>459</sup>, refiriéndose a la división del tiempo en las iglesias entre el culto sacro y la fruición estética de sus obras de arte por parte de los turistas y apreciadores en general. La primacía la tiene la dimensión teórica del museo sobre la dimensión

<sup>455</sup> GADAMER, H.G. *Verdade e método*. (1998). "Lo que denominamos enfáticamente vivencia significa, pues algo insustituible e inolvidable, que es básicamente inagotable para una determinación comprensible de su significado." p. 127.

<sup>456</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. (1996). p.127.

<sup>457</sup> *Ibidem*, p.124.

<sup>458</sup> Tesoro inagotable de significaciones presentes en la territorialidad en cuanto temporalidad, nacimiento, envejecimiento y muerte. Ver en VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. (1996). p.125.

<sup>459</sup> Por referencia a la iglesia de San Ivo de la sapiencia: "Partiremos de una experiencia que es probablemente muy común a una gran parte de nosotros, ciudadanos del mundo industrial avanzado, que tienen entre sus deberes de consumidores también el del turismo cultural. A muchos, ciertamente, se les habrá ocurrido entrar, una mañana dominical, en una iglesia con la intención de ver los frescos que ornamentan las paredes, de mirar de cerca estatuas y bajorrelieves. Pero es domingo y están celebrando la misa, los fieles, en sus bancos, están devotamente absortos en rezar o escuchar la homilía (...)" VATTIMO, Gianni. *Más allá de la interpretación*. (1995). p. 103.

afectivo-religiosa de la iglesia y del culto. En las sociedades actuales esta primacía de la dimensión teórica es producto de la racionalización<sup>460</sup> que divide el mundo en esferas de validez que se distinguen por la especialización de sus discursos según sus áreas de objetos. En el cuadro de esta tradición neokantiana y analítica, la racionalidad se realizaría más plenamente al discernir entre los diversos ámbitos de la cultura y de la experiencia humana evitando los errores categoriales<sup>461</sup> que embrujan nuestro entendimiento generando falsos problemas y mala conciencia. Las estéticas filosóficas de los siglos XIX y XX en su mayoría, se adherieron a esta interpretación neokantiana que propone la demarcación rígida de las fronteras de los discursos.

En la estética de Luckács<sup>462</sup>, el arte adosado y la ciencia se presentan como superación dialéctica de la individualidad empírica del singular, alzándolo a lo social en beneficio de la vida de la especie. La religión y también las estéticas de vanguardia permanecerían en el nivel del individualismo irracionalista siendo, por tanto, incapaces de alcanzar lo social. Sin embargo, Luckács se confronta con los límites de la secularización, que él entiende de forma unilateral, cuando se deja seducir por la fe comunista y la iglesia del partido que convierten al marxismo en una religión secularizada. Una mitología racional que desempeña el mismo papel de la mitología cristiana medieval que hacía accesible al pueblo la experiencia religiosa a través del arte sacro.

En Walter Benjamin – *La obra de arte en la época de su reproducción técnica* – ocurre también una relación, al mismo tiempo ambigua y fecunda entre arte y religión. El aura, elemento sacro que se interpone en la obra de arte dándole su carácter de originalidad y singularidad, y también de fetiche, se pierde principalmente en las artes que son inherentemente reproducibles. Estas artes, tales como el cine, la fotografía y el info-arte pierden su aura al mismo tiempo que dejan de remitirnos a una experiencia mistificadora y fetichista que marca la estética como área especializada del discurso. Evidentemente aquí se puede argumentar que, dependiendo del ambiente de exposición y de la historia efectual<sup>463</sup> de su recepción, estas artes referidas no pierden verdaderamente el aura; por el contrario, algunas de ellas se conservan como verdaderos "clásicos", basta recordar Cartier Bresson, Lili Riefensthal, John Ford y otros. Para Benjamín, estas artes reproducibles, por lo menos en su mayoría, despiertan una experiencia estética "distráida", como aquella

---

<sup>460</sup> Según la teoría weberiana de la racionalización y del desencantamiento de las imágenes de mundo mítico-religiosas.

<sup>461</sup> Los errores categoriales ocurren cuando no se presta suficiente atención a la gramática específica de los juegos de lenguaje en que estamos envueltos.

<sup>462</sup> VATTIMO, Gianni. *La sociedad transparente*. (1996). p. 157.

<sup>463</sup> GADAMER, H.G. *Verdade y método*. (1998). "El verdadero objeto histórico no es un objeto, mas es la unidad de uno y de otro, una relación en la cual permanece tanto la realidad de la historia como la realidad de la comprensión histórica." p.448.

común entre personas que viven en ciudades-monumentos y que se acostumbran a estos monumentos como objetos de una experiencia estética no especializada. De la misma manera que la estética moderna sólo es capaz de pensar la secularización como especialización de los discursos, Vattimo insiste en la necesidad de emancipación del arte con relación a la religión. Por otro lado, afirma que la especificidad del discurso estético sólo se deja aprehender por relación con la religión y con el mito que la originaron.<sup>464</sup> Aunque esta referencia no debe entenderse como un simple retorno a las orígenes míticos y religiosos del arte, Vattimo quiere restablecer los nexos entre arte y religión, contraponiéndolos a la teoría de la modernidad secularizada mediante la especialización de los discursos y su corolario en las estéticas de inspiración neokantiana, que se adhieren a la tesis de la diferenciación estética (especialización). Su contraposición toma como base algunos textos programáticos del idealismo alemán (Systemprogramm 1796/97)<sup>465</sup>, las vanguardias artísticas del inicio del siglo XX, el segundo Heidegger que reflexiona sobre el arte y de manera notable sobre la poesía y la hermenéutica gadameriana. Gadamer, en *Verdad y método* lleva a cabo la crítica de la conciencia estética especializada, reivindicando para el arte la experiencia de verdad<sup>466</sup>. De este modo opone a la tradición neokantiana, que concebía la experiencia estética a partir de un modelo específico de diferenciación estética diverso de la experiencia cognitiva de la ciencia (única capaz de verdad), la verdad del arte. Retoma el concepto hegeliano de *erfahrung*, viaje que transforma a quien lo realiza para ilustrar cómo ocurre la experiencia de la verdad del arte.

De Gadamer y de las vanguardias del inicio del siglo XX, Vattimo conserva el rechazo a la racionalización/secularización entendida como especialización de los discursos, como investigación sistemática de las condiciones trascendentales de la experiencia. Para él, en lo que se refiere a la experiencia artística, esta posición dice mucho más al respecto de la posición neokantiana<sup>467</sup> que a la *Crítica del juicio*. Antecedente importante, también contrario a las estéticas de la diferenciación artística como discurso especializado, es el "systemprogramm" de Hegel, Hölderlin y Schelling de la fase romántica, para quienes el arte es religión sensible capaz de instaurar el reino de la libertad que la religión sólo promete para el más allá y que la revolución francesa no fue capaz de realizar históricamente. Semejante al proyecto schilleriano expuesto en las *Cartas sobre la educación estética del hombre*<sup>468</sup> se busca un: "monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte: esto es lo que necesitamos"<sup>469</sup>. El programa refleja una continuidad de la estética kantiana

<sup>464</sup> VATTIMO, Gianni. *Más allá de la interpretación*. (1995). Ver nota 10 a la p.110 y 111.

<sup>465</sup> HEGEL, G.W.F. *Escritos de juventud*. (1978). p. 219,220.

<sup>466</sup> GADAMER, H.G. *Verità e metodo*, (1990). Prefacio de Gianni Vattimo

<sup>467</sup> VATTIMO, GIANNI. *Más allá de la interpretación*. (1995).

<sup>468</sup> SCHILLER, F. *A educação estética do homem*. (2002).

<sup>469</sup> HEGEL, G.W.F. *Escritos de juventud*. (1978). p. 220.



bajo el punto de vista de la belleza como símbolo de la moralidad, y al mismo tiempo no se sujeta a las influencias del cientificismo positivista y del neokantismo al no disociar religión y arte. El arte es entendido como religión sensible y secularizada, heredero en muchos aspectos de los contenidos y de las tareas de la religión.

Al acatar también los presupuestos heideggerianos de una ontología hermenéutica radicalizada nihilísticamente – siguiendo el "viaje" de la experiencia estética por las sendas de la historia del ser -, Vattimo procura escapar a la generalidad de la afirmación de la verdad del arte. Por este motivo buscará en los textos canónicos<sup>470</sup> de Heidegger sobre el arte, un punto de fuga de la generalidad y trivialidad a que se exponen las tesis hermenéuticas románticas. La trivialidad de las tesis de la hermenéutica, patrón que afirma la verdad del arte como sabiduría sobre la vida y el destino, no satisfacen a Vattimo, que procura establecer relaciones menos genéricas entre la verdad de los discursos de la argumentación filosófica, de la ciencia, de la religión y del arte.

El retorno a los textos del segundo Heidegger<sup>471</sup> aparece, así, como una prometedora posibilidad de precisar las tesis de una hermenéutica nihilista apta para afirmarse como ontología de la actualidad. No es suficiente "hacer prosa de la poesía". La posición del segundo Heidegger, que atribuye a la obra de arte<sup>472</sup> la capacidad de exposición (*Auf-stellung*) de un mundo y la producción (*Her-stellung*) de la tierra, es consistente con estéticas contemporáneas que trabajan de forma productiva el nexo entre religión y arte. Por lo tanto, es a partir de la concepción del arte como el ponerse en obra de la verdad como se expone un mundo como sistema de significados que ésta inaugura, produciendo el fondo oscuro, no agotable en enunciados explícitos (tierra). Es a través de un arte de la oscilación<sup>473</sup> conflictiva y trágica entre mundo y tierra como Vattimo se libera de una concepción que se contenta con afirmar un romántico pluralismo cultural.

#### 4.2.2. Ontología y poesía

Al final de la década de 60 Vattimo publica *Poesía y ontología* (1967). Una empresa paradójica ya que es un libro sobre estética inspirado en la hermenéutica heideggeriana sin admitir, en sentido estricto, la estética como discurso sobre lo bello. La idea es retomar los conceptos heideggerianos del olvido del ser y proponer una "estética ontológica". Ésta debería entender el arte, partiendo de la diferencia ontológica, como capaz de la verdad. La epocalidad del ser es considerada en su sentido menos

---

<sup>470</sup> *La verdad del obra de arte, A caminho da linguagem, etc.*

<sup>471</sup> ¿Para qué los poetas en tiempos de miseria? Ésta es la pregunta fundamental para entender el destino que se abre en la época de la metafísica consumada.

<sup>472</sup> HEIDEGGER, Martin. *Arte y poesía*. (2001).

<sup>473</sup> VATTIMO, Gianni. *La sociedad transparente*. (1990). p. 144.

ambiguo como dándose en eventos históricos con todas sus características políticas, económicas y genéricamente culturales que se aprende mejor en la literatura, filosofía e historia del arte, que en una narrativa histórica convencional. El arte aquí es considerado no como "obra de arte", arte de museo. Es arte como actitud originaria de apertura de nuevos horizontes de interpretación y no búsqueda de adecuación entre lo "real" y su representación estética. Por tener un sentido ontológico, el arte es inaugural; inaugura nuevas épocas o eventos históricos. La obra expone un mundo de significados nuevos que instauro en nosotros una extrañeza en relación con las antiguas referencias de sentido. Pasamos a "habitar" un mundo nuevo, abierto o inaugurado por el arte. El arte es novedad, origen, raíz no deductible de la vieja configuración.

La obra de arte al exponer la verdad de un mundo nuevo es tal como en la teoría de la performatividad de Pareyson<sup>474</sup>, generadora de su propia legalidad (forma formante). Ella impone los patrones sobre los cuales será juzgada como obra abierta, inagotable (forma formada). Ese aspecto de inagotabilidad nos remite al hecho de que más allá de la exposición de un mundo, la obra produce la tierra, un fondo inagotable de significaciones, o que siempre están aún por decir. Ya en ese trabajo, anterior al pensamiento débil se delinean las líneas maestras de la estética vattimiana.

Debemos habitar artísticamente el mundo y no reducirlo a esquemas de entendimiento analíticos y para esto es necesario no sólo explicarlo. Necesitamos pertenecerle y dejar que nos inspiremos por la lógica intrínseca de su originalidad fundante. A partir de la inserción en el horizonte de la obra, de este habitar, se verifica el evento del ser como proyectarse de lo nuevo. Lo trágico clásico, nihilista reactivo, expone un mundo y estanca la producción de la tierra; o sea, su aprehensión se agota como reconocimiento, borrando la extrañeza producida por la quiebra de la palabra poética.<sup>475</sup> La estética clásica del nihilismo negativo, por ser nostálgica y reapropiadora de la óptica de la metafísica del ente, impide el choque (*stoss*) y finitiza el diálogo interpretativo. Todo ya fue previsto en el esquema cognitivo expuesto en el mundo nuevo, y por eso él se torna viejo y acabado. Paraíso, caída, restauración, todo ya fue desde el principio reconducido a su unidad original (de forma-formada), perdiendo su dinamicidad, su ley de vida (forma-formante), donde las contradicciones y diferencias no se anulan en el Uno. El evento de la obra es su sentido de proyección del futuro como dimensión esencial de la temporalidad.

Si, por un lado, Heidegger niega la posibilidad de la estética como discurso específico y la considera fruto del subjetivismo metafísico moderno, Vattimo propone que la estética clásica del "alto arte" es nihilismo reactivo y no debe ser usada como referencia para la comprensión de la esteticización difusa de la vida. Ésta debe, al contrario,

---

<sup>474</sup> PAREYSON, Luigi. *Os problemas da estética*. (2001).

<sup>475</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. (1996). p. 57 y ss.

ser interpretada a partir de una óptica nihilista afirmativa, como un fenómeno de desrealización o debilitamiento de las categorías fuertes de la metafísica (estabilidad, presencia) en su época final. Por fin, deja claro que el arte como discurso especializado va declinando en tanto en cuanto surgen nuevas oportunidades que apuntan caminos no nostálgicos, aperturas inusitadas que se anuncian a partir del nihilismo activo. A partir del abandono de la solución expuesta en *Poesía y ontología*<sup>476</sup> del arte como diálogo en el sentido gadameriano de establecimiento de continuidad con la tradición, que enfatizaba más la exposición del mundo que la producción de la tierra (extrañeza, ruptura, inestabilidad), Vattimo rompe definitivamente con la dialéctica de la reconciliación a la que asocia al nihilismo reactivo.

En la segunda edición de *Poesía y ontología* (1985), Vattimo añade un noveno capítulo (1979) donde presenta un nuevo rumbo a partir de la adopción del modelo de las vanguardias artísticas del inicio del siglo XX y del trágico dionisiaco nietzschiano frente a los cuales el arte surge como el lugar de la negación de la identidad y continuidad. Según ese modelo interpretativo de la experiencia estética son enfatizados los elementos de inestabilidad y epocalidad del arte. La esteticización difusa de la existencia lleva a una generalización del carácter epocal/inaugural más centrado en una especificidad/autenticidad del arte, mas en la experiencia cotidiana del fluir de los productos estéticos y de las vivencias informativas del día-a-día.

La rarefacción del arte es fortalecimiento y concretización artística de la vida. La muerte del arte ("obra de arte") es su mayor afirmación<sup>477</sup>. El arte no es más el lugar de la estabilidad y continuidad de la presencia. Se amplía la fruición estética a todos los ámbitos de la experiencia. Así, a través del *shock-stoss* de la fruición estética cada vez más rara que ocurre por el vertiginoso fluir de las obras en los medios de comunicación modernos, nos obliga a asumir una relación con una "filosofía de la historia" (aunque en el sentido distorsionado del fin de la metafísica) capaz de abastecernos de una cierta "continuedad" sin la cual no tendría sentido el elemento inaugural y discontinuo del arte. Se pueden ver como hitos en este camino, aunque tímidamente, *El arte como juego y fiesta*<sup>478</sup> de Gadamer, las formulaciones de Jaus de una estética de la recepción y aquella que es la formulación más simpática a Vattimo del arte como religión sensible.

#### 4.2.3. El arte oscilatorio

Tenemos que discutir el arte en el panorama de una sociedad de la

---

<sup>476</sup> VATTIMO, Gianni. *Poesía y ontología*. (1993).

<sup>477</sup> VATTIMO, Gianni. *La sociedad transparente*. (1990). p.157. Ver Adorno y su apreciación de Becket.

<sup>478</sup> GADAMER, H.G. *A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa*. (1985).

comunicación generalizada, dice Vattimo. El primero en hacer esto de manera decisiva fue Benjamín (1936). En su libro *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*<sup>479</sup> se pasa a considerar fenómenos artísticos fuera de las instituciones artísticas tradicionales. El arte ya no es visto como el lugar de la reconciliación estética de la existencia, conciliación entre forma y contenido (Kant), exterior-interior, catársis aristotélica o perfección hegeliana. Las nuevas condiciones de producción, reproducción y fruición artística se dan de modo nuevo en las sociedades informatizadas, modificando la esencia (*wesen*) del arte. La forma de darse del arte en la época actual se impone a partir de otros referentes que deben tener en cuenta necesariamente el discurso de Heidegger, Nietzsche, Benjamín, la tradición marxista, la estética de la recepción y la tradición hermenéutica, por lo menos de Dilthey y Gadamer. Todos somos hegelianos aunque neguemos el arte como "dominio de la vida", lo que no deja de apuntar al arte como ámbito especializado de la existencia donde se daría la reflexión sobre lo bello en términos de seguridad, integración y reintegración, conciliación sea como catarsis, libre juego de las facultades o armonía, forma y contenido.

Podemos pensar en todas estas maneras como una forma genérica de rescate estético de la existencia (Marcuse)<sup>480</sup> que se puede dar de modos distintos. Como utopía tenemos una versión burguesa y una versión marxista. En la versión burguesa, Dewey<sup>481</sup> y la estética del *design* (Bauhaus) proporcionan la percepción de una satisfacción y realización que necesita ser concretizada en la vida cotidiana. La realización de la armonía entre sujeto y el objeto que nos satisface es el campo del arte, un campo mucho más amplio que en la concepción clásica – espacio "sagrado" de las iglesias, museos y galerías -. En la versión marxista tenemos la apertura al realismo luckasiano que representa los conflictos entre el arte burgués de evasión de la realidad y su superación emancipatoria en un arte comprometido. La especialización del arte es resultado de la división del trabajo en las sociedades capitalistas y tiene que ser eliminada por la desreificación del hombre, por la desalienación de la existencia a través de la revolución o del rescate estético (Marcuse y Bloch) por la transformación de la relación entre arte y vida cotidiana (surrealismo, situacionismo). En una línea marxista, no ortodoxa, tenemos a Adorno<sup>482</sup> y su propuesta de la dialéctica negativa como medio de desenmascarar la desarmonía de lo existente a través de la valoración (utópica) de la vanguardia y de las revoluciones formales del lenguaje en el "alto arte" de la élite cultural europea<sup>483</sup>.

<sup>479</sup> BENJAMÍN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. (1996).

<sup>480</sup> MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização*. (1989).

<sup>481</sup> DEWEY, J. *A arte como experiência*. (1980).

<sup>482</sup> ADORNO, T.W. *Dialéctica negativa*. (2000)

<sup>483</sup> Becket y su afasia progresiva flagran la incapacidad de la comunicación en el mundo de la información generalizada.

Para Vattimo, la utopía de los años 60 se realiza irónica y distorsionadamente en el arte de hoy como heterotopía en el sentido de pertenencia a una comunidad, en la cual se puedan crear identidades comunitarias (Gadamer) donde la experiencia de lo bello se conecta con estrechamiento al reconocerse como miembro de una comunidad de gusto e interpretación. En esta vertiente, podemos individualizar la búsqueda de unificación entre el sentido estético y existencial de la experiencia. En el distanciamiento de la concepción del arte como "obra de arte" (Nietzsche). En el establecimiento de la discusión sobre el carácter (significación) general del arte en la obra individual – que para Adorno representaba la esencia de la vanguardia -.

*“Si por un lado el arte en su sentido tradicional, el arte de las obras de arte, vuelve al orden, en la sociedad se disloca la sede de la experiencia estética: no ya en el sentido del design generalizado y de una universal higiene social de las formas, ni tampoco como rescate estético revolucionario de la existencia en el sentido de Marcuse, sino como despliegue de la capacidad del producto estético – no decimos sin más de la obra de arte – para ‘hacer mundo’, para crear comunidad”*<sup>484</sup>.

A contracorriente de estas tendencias está un retorno a la estética neo-kantiana. Habermas y su distinción de las esferas de validez del mundo de la vida y de sus intereses orientadores<sup>485</sup>. También como un retorno a la estética kantiana tenemos a Gadamer y su crítica al *erlebnis* puntual del sujeto. Éste sería definido mucho más a partir de su pertenencia a una comunidad de gusto – pensado, eurocéntricamente como universal y perteneciente a la comunidad humana (burguesa y europea) -. Lo que vemos es que en la cultura de masas, la multiplicidad de lo bello y de lo humano<sup>486</sup> toma la palabra generando múltiples sistemas y subsistemas de valor comunitarios, que hacen que la historia pierda su sentido unitario de emancipación. El criterio de universalización aparece transformado en la aceptación de la pluralidad y de las diferencias, a partir de la elección de una comunidad. De ese modo el museo puede ser pensado en un sentido que trasciende la díada auténtico/inauténtico como un almacén de

---

<sup>484</sup> VATTIMO, Gianni. *La sociedad transparente*. (1990). p.161.

<sup>485</sup> "Habermas expresa en este aspecto de su teoría, la caída de la utopía y el regreso a una tranquila aceptación de la separación de lo estético. Pero lo que ocurre en la relación entre arte y vida cotidiana en los últimos años no es sólo eso, ni principalmente eso: el retorno a la estética kantiana por parte de Habermas podría incluso citarse como signo de que, efectivamente, su defensa de la ilustración y la modernidad entrañan una particular ceguera en lo que se refiere a muchos fenómenos que tienen que ver con la cultura 'estética' masificada, a los que Habermas no 'quiere' reconocer alcance real." Ver en VATTIMO, Gianni. *La sociedad transparente*. (1990). p. 160 y 161.

<sup>486</sup> *Ibidem*, p. 163.

máscaras<sup>487</sup> (Nietzsche).

Para que entendamos el modo de darse de la experiencia estética hoy y el nexo que en ella se establece, entre fundación y desfundamentación tenemos que pensar, según Vattimo, la esencia del arte desde la experiencia de lo bello a partir de *Shock*<sup>488</sup> (Benjamín), *Stoss* (Heidegger) producido por ella. A la experiencia del reconocimiento se une enfáticamente la del desenraizamiento y extrañamiento (en términos heideggerianos conflicto entre presentación de un mundo y la producción de la tierra) que exige un continua labor de recomposición/dilaceramiento para que esta experiencia no se dé como recomposición/reconocimiento acabado que se pueda reducir a una escena fija, a una máscara de una sola faz. La movilidad e hipersensibilidad (Benjamín) de la percepción y de la experiencia del mundo del hombre moderno remiten a la angustia y a la experiencia de la mortalidad. Esta tensión oscilatoria entre reconocimiento y extrañamiento (Apolo/Dionisos) mantiene viva la labor de la recomposición/dilaceramiento. La familiaridad del objeto de uso hace que el enigma – fondo oscuro – del *Dass* ("que"), se diluya en la disponibilidad. Los elementos de superficialidad y precariedad, fragmentariedad y debilitamiento de la experiencia actual, sin embargo, no son necesariamente indicadores de alienación y deshumanización.

La "cosa" de la que habla Heidegger puede ser relacionada a la tierra como el fondo (*Boden*) inagotable, lo gratuito, el sin fundamento producido por el continuo efecto oscilatorio de extrañamiento/reconocimiento. El acontecer del ser como evento, ejercicio de finitud, expropiación en un juego de espejos que refleja el carácter de provisoriedad de todos los contenidos, nos remite, en un sentido débil, a la catarsis aristotélica como prudencia (Gadamer) al mezclarse las determinaciones definitivas y eternas de la metafísica. Estas determinaciones provisorias y debilitadas de la estética de la oscilación de Vattimo suenan como posibilidad alternativa contra la generalización del dominio en una sociedad de organización total en virtud de un efecto parodójico que hace que éste mismo dominio e información dispersa produzcan un debilitamiento del principio de realidad fuerte de la metafísica.

La experiencia artística y la poesía, de manera especial, muestran esto; producen un *stoss* ya que no reenvían al hombre que las realiza a una red de significaciones – en la forma de un referirse a otras en cuanto causa/efecto como ocurre con las cosas singulares – preestablecidas, sino a una cadena infinita de significantes. El *schock* del arte (de la experiencia artística, abierta, intensa, oscilatoria) produce angustia por la impotencia, gratuidad y absurdo de la existencia mortal. Experiencia de desenraizamiento motivada por la ruptura (muerte) de una red de significaciones preestablecidas por la tradición efectual. En este momento,

---

<sup>487</sup> VATTIMO, Gianni. *Fim da modernidade*. (1996).

<sup>488</sup> VATTIMO, Gianni. *La sociedad transparente*. (1990). p. 149.

frente a la ruptura de la angustia, se puede producir la decisión anticipadora de la muerte en vez de la fuga hacia los algoritmos fuertes y eternizantes de la red de significaciones metafísicas y estabilizantes de la tensión oscilatoria.

En la experiencia de la subjetividad como individualidad socializada y socializadora se introduce intersticialmente la experiencia de la puntualidad del yo, vacío de historia y pleno de posibilidades; una experiencia en la que la impotencia se convierte en indeterminación/libertad que puede ser vivida como terror y éxtasis. La experiencia oscilatoria del terror/éxtasis es, en cierto modo la esencia de lo trágico como lo que nos da una nueva dimensión del mundo generando perplejidad y, de manera maravillosa, el vacío y la libertad de la inmersión vertiginosa. La tensión, no-conciliadora, entre integración/despedazamiento genera, por una fracción de tiempo, la profundidad abismal separando la presencia del utensilio y produciendo la ausencia en la "cosa"<sup>489</sup> tal como para la subjetividad y fuga del sentimiento narrativo, autobiográfico del "yo" por un momento revivido como forma vacía y libre de todo contenido que no sea ella misma (dimensión sincrónica, metafórica del sujeto).

El arte, en su dimensión de consumo, de juego y fiesta, produce este mismo *shock*, aunque atenuado y múltiple; un shock que por no guardar más la dimensión cultural y de aura (no sólo por su carácter de reproductibilidad técnica, sino también y tal vez de manera principal por el desgaste simbólico efectuado por la información generalizada) se torna percepción distraída y vivencia histórica (dimensión diacrónica) donde el "yo" no se experimenta con la misma intensidad de lo trágico. En el espíritu veloz, trivial y dramático de lo cotidiano, la vivencia de la muerte se reduce a la muerte en un segundo de éxtasis y terror de la imagen del otro que es reconducida instantáneamente de la tensión trágica y oscilatoria a la reconciliación estabilizadora de la inspiración próxima o de la próxima oración. La experiencia actual del arte es desfundante y en tanto que pasajera, banal y sin aura o calidad<sup>490</sup>, "insignificante" y gratuita como la ausencia de sentido de la tierra. La dialéctica nihilista es la muestra de la conciencia de la oscilación/ sustitución de las significaciones cuando se les descubre como juego móvil de significantes que sólo se estabilizan efímeramente en significaciones, hasta el próximo soplo de la muerte. La oscilación/substitución entre integración/desintegración, terror y éxtasis, Apolo y Dionisos se da por la capacidad de nombramiento/numeración/sustitución, que en términos secularizados se

---

<sup>489</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ensaïos e conferências*. (2002). La cosa p. 143 y ss.

<sup>490</sup> "La esencia ornamental de la cultura de la sociedad de masas, lo efímero de sus productos, el eclecticismosmo que la domina, la imposibilidad de reconocer en ella cualquier esencialidad – lo que hace hablar de Kitsch para referirse a esta cultura – corresponde, por lo contrario, plenamente al Wessen de lo estético en la tardo-modernidad." Ver en VATTIMO, Gianni. *La sociedad transparente*. (1990). p. 169.

nombra como trascender y trascendentalizar<sup>491</sup>.

Se presenta, así, la necesidad de elaborar nuevos conceptos al mismo tiempo que la urgencia de repensar conceptos antiguos para que entendamos, a partir de las condiciones de la creatividad y de la originalidad de la expresión estética en los *mass-media*, que el *shock* es todo lo que parece quedar de la creatividad en una estética de la fragmentación y del *remix*. La experiencia de la ambigüedad, la liberación de lo ornamental<sup>492</sup>, la provisoriedad del ser, al mismo tiempo que su carácter monumental y fúnebre lleva a Vattimo a repensar el lugar de lo bello y de la verdad, y de la posición de la subjetividad en los juicios estéticos.

#### 4.2.4. Verdad, subjetividad y juicio estético.

Debemos pensar cuestiones relacionadas con la imposición de la técnica<sup>493</sup> y de la ciencia en la sociedad actual (*Gestell*). Su característica central es el proceso de objetivación que determina su relación con el mundo y consigo misma. Y al mismo tiempo, para Heidegger (y Vattimo), el *Gestell* es un "relampaguear del *Ereignis*". Por lo tanto, en el *Gestell* hay la posibilidad, el *kairós* de trasponer el olvido del ser por la desvaloración de los valores metafísicos. En esta nueva configuración, la verdad se presenta en una clave distinta de la reduccionista según la versión argumentativa y declarativa de la ciencia como correspondencia de los juicios (actos de lenguaje) y de los estados de cosas en el mundo. La verdad del arte tiene que integrar la experiencia de la finitud, del afecto religioso, del habitar en las clausuras siempre abiertas por los nuevos lenguajes de la experiencia de omnipotencia (Dios) e impotencia (hombre) relacionándolas a la voluntad de verdad algorítmica a partir de una solución que aborde la indeterminación/incompletez de los sistemas formales (Gödelización)<sup>494</sup> que sugiere con mucha fuerza un desvío estético, habida cuenta de que éste es un proceso que deriva de una posición que conferiría una primacía a los juicios estéticos.

En Kant el juicio es reflexivo<sup>495</sup> por referirse al estado del sujeto en lugar de al estado del objeto y porque el sujeto es miembro de una comunidad: "*La experiencia de lo bello, en resumidas cuentas, más que la experiencia de una estructura (objetiva) que aprobemos (y, entonces,*

---

<sup>491</sup> Debería en la óptica de Habermas, en situación ideal, darse la sustitución de sistemas de lenguaje ya desgastados, enviciados, a fin de que con otros "datos" se pudiese renegociar conflictos. Ya en la teoría de los sistemas (Lumann), donde se opera en clausura operacional y acoplamiento estructural los sistemas autopoiéticos poseen otra lógica.

<sup>492</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. (1996). p. 73 y ss.

<sup>493</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. (2002). La cuestión de la técnica p. 11 y ss.

<sup>494</sup> Ver apéndice; Lógica del nihilismo.

<sup>495</sup> CAYGILL, Howard. *Dicionário de Kant*. (2000). p. 81 y ss.



¿según qué criterios?) es la experiencia de pertenecer a una comunidad”<sup>496</sup>. Esta comunidad no es, sin embargo, como Kant suponía la comunidad humana utópica ideal y reguladora. Por el contrario, la estatización de la sociedad actual muestra enfáticamente la multiplicidad del gusto y de lo bello en las comunidades, incluso en los subsistemas de la sociedad occidental. La utopía del rescate estético de la existencia suponía una filosofía de la historia etnocéntrica, historia universal que como metarrelatos no se legitiman más. Esto explica por qué Vattimo piensa las vanguardias en clave heterotópica y la filosofía de la historia como secularización y debilitamiento de las categorías fuertes (inclusive, naturalmente la de subjetividad y logos declarativo) del pensar estructurante de la metafísica de occidente.

*"El despliegue de la experiencia estética como experiencia de comunidad y no como apreciación de estructura se da, no obstante, sólo en el mundo de la cultura de masas, del historicismo difuso, del fin de los sistemas unitarios [...] la utopía estética actúa sólo desplegándose como heterotopía”<sup>497</sup>.*

El universo de la información ya no se distingue del de la realidad<sup>498</sup>. La esfera de la media es una caricatura del espíritu absoluto hegeliano preñado de potencialidades cognitivas y prácticas. La muerte del arte<sup>499</sup> es, por lo tanto, una realización pervertida, distorsionada del espíritu absoluto hegeliano pensado como evento histórico destinal. Muere al difundirse en la existencia, explotando los límites institucionales de su expresión, principalmente en las poéticas de vanguardia, donde se posicionan como modelos de conocimiento privilegiado de lo real y debido también a las nuevas tecnologías de difusión y producción. De esa forma, contra la tendencia a la especialización, el arte rechaza la autonomía de su discurso y busca la integración de las esferas de valor, poniendo en discusión su estatuto al caer la diferencia entre productores (genios) y fruidores (consumidores).

El proceso de estetización de la existencia produce buenos y malos efectos. Si, por un lado, organiza y difunde el consenso, por otro intensifica el lenguaje común en lo social, produciendo uniformización de gustos y de sentimientos. Contra el *Kitsch* y la esteticización de bajo nivel las vanguardias intensifican la experiencia de *chock-stoss* en su forma-lenguaje produciendo un rechazo a la comunicación a través de la transgresión de las convenciones y de los patrones aceptados. Esto que sucede bajo este

---

<sup>496</sup> VATTIMO, Gianni. *La sociedad transparente*. (1990). p.162.

<sup>497</sup> VATTIMO, Gianni. *La sociedad transparente*. (1990). p.165.

<sup>498</sup> NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. (1990). p. 51; 52.

<sup>499</sup> JIMENEZ, Marc. *O que é estética?* (1999). p. 178 y ss.

proceso de esteticización general de la existencia y que tiene lugar en la cultura de masas oponiéndose al sentido clásico del arte, ocurre también en el arte, en su sentido tradicional (museos, galerías etc.). La verdad del arte se da de una forma doble. Como exposición de un mundo histórico, y en este caso, se asemeja a la verdad como correspondencia entre actos de lenguaje y estados de cosas en una dimensión diacrónica y de continuidad con las tradiciones e instituciones (metonimia/narratividad del yo). Y la verdad como apertura que surge como producción de la tierra, sistema de significación inusitado que pone en movimiento las estructuras estáticas de los mundos históricos a través de la potencia metaforizante deslizándose a través de un eje vertical y sincrónico – puntualidad del yo - como reserva y fondo inagotable de significación en devenir. Se produce una oscilación entre pasar (tierra) y eternizarse (mundo).

El Uno de la subjetividad artística se da donde la palabra falla. Cuando la palabra falla en su uso declarativo, apelativo, normativo, imperativo y hasta en su uso presentativo (de las vivencias y sentimientos estereotipados del sujeto) allí es donde ocurre el "resonar del silencio", se muestra la palabra en una danza de rueda de la cuadratura (*Geviert*), en las fuentes básicas de la potencia metapoética donde se pierde la evidencia objetiva, ya que alcanza su anterioridad. Es sólo posteriormente, dentro de esta concepción inaugural del arte y de la poesía, donde van a sedimentarse los horizontes de comprensión de mundos histórico-culturales que tejerán la precomprensión del mundo en el que el *Dasein* es arrojado. A diferencia del modelo trascendental kantiano, aquí el horizonte de la precomprensión es histórico y finito, y configura la experiencia de una humanidad histórica<sup>500</sup>. Lo que era *el* mundo en *Ser y tiempo* se torna *un* mundo en *El origen de la obra de arte*. Se puede interpretar esta originalidad inaugural del arte en sentido enfático en las operas-prima del arte universal, por ejemplo, como una irreductibilidad de ésta al mundo de la precomprensión anterior, ya existente. Por el contrario, la obra inaugural fundaría un nuevo tejido de la precomprensión a partir del juego del *Geviert*. Éste sería un modo de interpretar profético-utópico de la creación de mundos alternativos que revelan el carácter efímero y la inautenticidad de los mundos fosilizados en los cuales vivimos sin libertad de crear<sup>501</sup>.

Aquí es recolocada la relación representativa entre palabras y cosas. Tanto el lenguaje representativo como el poético (su origen, su momento de nacimiento) se consuman, se quiebran en la referencia a la "cosa"; en el primero, la "cosa" se torna objeto manipulable, en el segundo la "cosa" se presenta al evaporarse la "palabra-cosa"<sup>502</sup>. La palabra es siempre irreductible a su función representativa y referencial, en la cual el hombre

<sup>500</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. (1996). p 59.

<sup>501</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>502</sup> Creo que puedo decir que la palabra, al presentarse, mata la "cosa" que al contrario, al producirse, instituirse, quiebra a palabra.

pretende representar el mundo. La palabra es "la relación de todas las relaciones"<sup>503</sup>, que nos dice desvelando-ocultando nuestro origen y nuestro destino mortal. En Heidegger se expone la relación constitutiva entre palabra y muerte. Muerte no en el sentido de indigencia referencial e incertidumbre de significación, sino como relación constitutiva del hombre, aquello que lo hace tal cual la "cosa" significada en la palabra, cosa alguna en sí determinada, al contrario cerne de lo posible que se revela, se oculta en la presencia. La palabra, el lenguaje visto como poesía, lenguaje en su momento originario como palabra poética es desfundación, abismo, silencio, tierra, posibilidad/imposibilidad del existir.

De manera análoga la subjetividad en este modelo estético es "casi una subjetividad."<sup>504</sup> Subjetividad como fondo inagotable y al mismo tiempo mortal. "[...] *aquel elemento oscuro que se contrapone al mundo en el obra de arte, encontraremos la tierra de la cuadratura, en la cual el existir es mortal*"<sup>505</sup>. El colapso del principio de realidad (ideas platónicas) que ocurre con el nihilismo, apunta al fluir de lo real que no se agota en ninguna significación definitiva, en ningún mundo posible. El sujeto "cosa" velada-desvelada por el lenguaje poético no es la objetividad de la presencia plena, al contrario es reserva, silencio, abismo, experiencia de finitud<sup>506</sup>. En el naufragio del lenguaje cuando se rompe la palabra, en la palabra poética, naufraga el sujeto-*hipokeimenon*, el ser como presencia. Sobre la muerte, tierra, Dionisos se transustancia en voluntad de poder.

Como hemos insinuado anteriormente en este trabajo, Dionisos no es el bárbaro de la pura y simple despersonalización. En opinión de Vattimo, es el Eros griego transustanciado en buena voluntad con el tiempo, aceptación del debilitamiento, al retirarse y dejarse unir al tesoro (muerte).<sup>507</sup> Se supera el realismo y se pone el nominalismo en medio del silencio profundo cuando se quiebra la palabra.

La monumentalidad del nombrar, que Gadamer asocia a la poesía pura (simbolismo y vanguardias del siglo XX) y ejemplar, revela la función original del lenguaje. Tanto en Gadamer cuanto en Jakobson y Morris, la auto-referencialidad constitutiva del lenguaje poético y originario no se reduce a la emisión a algo fuera del propio signo. El *subjectum* en cuanto palabra-cosa es un *objectum* y viceversa. El ser ahí nombra, simboliza siempre a partir de sí en tanto que imaginario que como soplo (*pneuma*) volatiliza la cristalización a la cual tiende lo simbólico, siempre en busca de decir lo que es silencio. La función de auto-referencialidad del lenguaje debe ser pensada no en el cuadro de una filosofía de la conciencia como autoconciencia. Al no estar, en el lenguaje poético, sujeto a la facticidad del

---

<sup>503</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*. (2006).

<sup>504</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. (1996). p. 59.

<sup>505</sup> *Ibidem*, p.64.

<sup>506</sup> NUNES, Benedito. *Hermenêutica e poesia*. (1999).

<sup>507</sup> VATTIMO, Gianni. *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. (1992). p.11.

lenguaje cotidiano, el sujeto no se torna autoconciente a no ser de su indigencia de autoconciencia, o no ser de su monumentalidad fúnebre, siempre como vestigio y memoria para otros<sup>508</sup>. El monumento en el sentido neoclásico no es la perfecta adecuación de forma y contenido, de idea y manifestación, realización de la libertad como autoconciencia, al modo hegeliano. El monumento es máscara fúnebre, no marca de plenitud, fórmula gastada destinada a la alienación radical, marcada por la muerte de la significación y la fuga del significante.

El ejemplo del templo griego donde,

*"Toda esa exposición a lo terrestre y a la mortalidad, que, para una cosa-instrumento cotidiano, sólo sirve en un sentido limitativo y destructivo, tiene, para la obra de arte, (y yo diría para el sujeto como obra de arte) un sentido positivo del mismo modo que son positivas para él las vicisitudes – ligadas a la sucesión de las generaciones, luego a la muerte – de la fortuna o desfortuna crítica, de la variación y cristalización sucesivas de las interpretaciones"* <sup>509</sup>.

Vattimo hace explícitamente una lectura neoclásica de la doctrina heideggeriana del arte, y yo añadiría del sujeto, en la que la palabra, (o sujeto) muestra su mayor fuerza cuando retorna al estado de "cosa natural" que acontece, cuando se debilita durando apenas en la figura de la muerte que se oculta y se desvela "en el conflicto entre mundo y tierra; lo que significa que en la obra de arte (y en el sujeto oscilatorio), hay un evento de verdad porque el desvelar (del mundo) se presenta como sin memoria del ocultamiento del que proviene (tierra)" <sup>510</sup>. El mediodía no nos debe hacer descansar por más que nos engañe sobre el que no hay sombras.

Nuestra subjetividad está sujeta, tal como la palabra originaria, a la erosión y a la temporalización monumentalizante. *"De la monumentalidad poética así entendida se puede encontrar un modelo en el mito y en los trazos de su constitución y reconstitución, tal como lo describe Lévi-Strauss (hasta la aproximación de Mitopoiesis y bricolage)"*<sup>511</sup>. Vattimo aquí transfigura el dicho interpretativo de Heidegger acerca del poeta de los poetas Hölderlin: *"Lo que dura lo fundan los poetas"*; *"Lo que resta (vestigio, memoria, monumento) lo fundan los poetas"*.

Con el *Arte y el espacio* (1969) Heidegger retoma las tesis de *El origen de la obra de arte* y las relee a partir del concepto de espacialidad y de las artes esculturales. Esta relectura tendrá para Vattimo consecuencias en su discurso estético sobre el ornamento, que debemos entender como un

<sup>508</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. (1996). p. 67.

<sup>509</sup> *Ibidem*, p.68 (subrayado nuestro).

<sup>510</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. (1996). p. 69.

<sup>511</sup> *Ibidem*, p.70.

debilitamiento aún mayor de la presencia vista como monumento aún cuando esté derivada del modelo de las grandes obras clásicas. La concepción todavía "fuerte" de la inauguralidad/originariedad del arte (y en este caso de la analogía con la subjetividad autoconciencia-*hipokeimenon*) tiende a debilitarse en el tratamiento del arte espacializado de la escultura donde la narratividad de la dimensión diacrónica es, tal vez, todavía menor que en la poesía.<sup>512</sup> En este ensayo, *El arte y el espacio*, se explicita más lo que se debe entender por el conflicto mundo x tierra (sujeto del enunciado, sujeto de la enunciación) y para esta finalidad utiliza, como ya lo hiciera en el ensayo del 36, ejemplos sacados de las artes espaciales.

La interpretación patrón dada por la crítica heideggeriana es la que identifica mundo con significado explícito y sistematizable en un cuerpo de conocimiento transmisible y la tierra como los significados de fondo, no plenamente tematizables, pero mantenidos en reserva – posibilidad de mundos alternativos e históricos ulteriores -. En el ensayo sobre las artes espaciales (69) se da un "paso decisivo" de acuerdo con Vattimo. En dicho ensayo, el habitar es la metáfora usada, hacer-espacio (*einräumen*) como disponer de locales para relacionar esta topología con "la libre inmensidad de la región"<sup>513</sup>. Algo, como en las palabras de Gadamer, es asociado a las artes decorativas que atraen la atención del observador al mismo tiempo que lo asocia al contexto vital más vasto que lo acompaña<sup>514</sup>. El juego entre localidad (*ortschaft*) y región (*Gegend*) especifica el conflicto mundo/tierra (y en términos de subjetividad, sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación). Puntos de conciencia en la vasta región de la voluntad (inconsciente).

El sujeto (la cosa-obra) es colocado en primer plano y al mismo tiempo como punto de fuga de la amplitud de la región, de los varios contextos posibles o efectivos en los cuales se puede colocar potencialmente el deseo como sujeto-sujetado y no como sujeto-señor subyugador y dominador. Podemos pensar aquí en la voluntad de poder con relación a estas dos referencias: en la última es dominio, manipulación; en la primera es creación inspirada y artística donde la voluntad de verdad (matema, algoritmo) apunta hacia la vasta región de la voluntad de arte. La verdad del arte y del sujeto es inaugurar, fundar la función gramatical del sujeto de la acción, pero también es originalmente abrir, dilatar, desfundar (*sfondare*), dejando entrever el telón de fondo del sujeto de la enunciación. La verdad, el sujeto, tiene al menos como un Janos bifronte, dos caras: por una parte es evidencia, estabilidad objetiva, estructura, como correspondencia; por la otra es evento, movilidad y vacío como apertura de espacios para habitar.

---

<sup>512</sup> *Ibidem*, p. 76. La escultura ya en *Verdade e método* tiene un carácter fundante de abrir el espacio a las otras artes.

<sup>513</sup> *Ibidem*, p.78.

<sup>514</sup> Se percibe aquí la semejanza con la estética del *design* de Dewey.

Estos elementos debilitan la significación del monumento (arte, subjetividad), llevando Vattimo a pensarlo como ornamento. El monumento (primero nivel de debilitamiento del sujeto por el temporalizarse) es aún objeto de atención fija. El ornamento (segundo nivel de debilitamiento del sujeto por la espacialización) es objeto de una atención ligera y lateral

*"[...] un gran número de manifestaciones determinantes del arte contemporáneo podría consistir precisamente en el hecho de poner en el centro, en el punto focal de la percepción, lo que permanece habitualmente en sus márgenes"*<sup>515</sup>.

Lo que importa enfatizar aquí, para Vattimo, es el carácter decorativo, marginal, de todo el arte y subjetividad decorativa y "periférica", esencialmente. Análogamente al arte, como ornamento – descartable y masificado – el pensamiento débil, en el cuadro de una ontología del debilitamiento que tiene en la secularización su posible "filosofía de la historia", piensa la subjetividad posmetafísica con las mismas características de este paradigma estético; ornamento, máscara fúnebre, sujeto sin cualidades, de identidad débil y capaz, principalmente, de una fruición distraída. Éstas pueden ser tomadas como características de un *erlebnis* puntual, sujeto como memoria, forma de rememoración de lo que **ya**, pero **todavía no**<sup>516</sup>, está muerto.

El yo permanece, en la historia, como secularización, como efecto de la narratividad lingüística en cuanto memoria y prospección (pasado y futuro) y en el plan sincrónico como *self* puntual función formal, vacía del presente como fuga vertiginosa de la memoria<sup>517</sup>, "forma que no desvela ni encubre ningún núcleo, mas que constituye en su sobreposición a otros "ornamentos", la espesura ontológica de la verdad como evento."<sup>518</sup> De ese modo, la coincidencia entre existencia y sentido sólo puede darse, en el pensamiento débil, en un movimiento de desfundación, no en la plenitud de una significación alcanzada sólo en la debilidad de un sentido siempre en fuga y siempre inabarcable.

Vattimo propone aplicar un modelo "estético" y retórico no sólo al arte y a la subjetividad, sino también a la ética y a la ciencia<sup>519</sup>. Si la opción por paradigmas opuestos, en Thomas Kuhn<sup>520</sup>, es una opción por formas no tan incompatibles de vida social, no se puede determinar estas opciones por evaluaciones patrones y objetivas, pues las evaluaciones y sus

<sup>515</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. (1996). p. 80.

<sup>516</sup> VATTIMO, Gianni. *Despois da cristandade*. 156.

<sup>517</sup> JONAS, Hans. *O princípio vida: fundamentos para una biología filosófica*. (2004). p. 233.

<sup>518</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. (1996). p. 84.

<sup>519</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>520</sup> KHUN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. (1986).

criterios están siempre en el interior de los paradigmas puestos en cuestión. Si todo proceso de argumentación demostrativa, en el nivel de la elección de los sistemas de lenguaje o lenguajes de fundamentación es circular y, por tanto, su fuerza es retórica y persuasiva, se puede decir que es también artística. Artística en el sentido de que no se basa en la adecuación o correspondencia de la verdad a las cosas en el mundo, sino a su funcionalidad para encarnar una forma de vida social y cultural. Estas formas de vida sociales y culturales, estas máscaras a través de las cuales se expresan las subjetividades sociales y culturalmente constituidas, no se reducen a juegos de fuerza pura y simplemente, pues ninguna forma de vida históricamente instituida, por más brutal que haya sido su institución, prescinde de "un sistema complejo de persuasiones", que nunca es resultado exclusivo de la fuerza y de la violencia.

En este momento Kant es puesto en cuestión con ese doble modelo de historicidad que Vattimo, a ejemplo de Rorty<sup>521</sup>, nombra "kuhnianamente" como un modelo "normal" y un modelo "revolucionario" que ocurren, la primera en el campo de la ciencia, en menor grado para las "cabezas mecánicas" de los laboriosos discípulos y en grado superior por los grandes científicos y la "revolucionaria", aparentemente no-histórica como actuación del genio artístico que no puede ser transmitida, enseñada, pues ella misma no lo sabe explicitar, lo que no le quita el carácter ejemplar. Pues bien, es sobre todo esta última historicidad la que merece plenamente esta designación al no ser un modelo de continuidad y acumulación (atributo de la ciencia/historicidad "normal") que articula saberes ya existentes, mientras que la historicidad "revolucionaria" del genio artístico abre, verdaderamente, nuevos caminos.

Si aplicamos estos dos modelos inspirados en Kant/Khun y recogidos por Vattimo a nuestros dos ejes de la subjetividad (oscilatoria) tenemos que la subjetividad narrativa y hermenéuticamente constituida (pensamos aquí en el modelo diltheyano) se pondría en el sentido diacrónico de la temporalidad en los dos éxtasis del tiempo<sup>522</sup> pasado y futuro de una historicidad continua en progresivo constituirse como persona social y convencionalmente reconocida. Desde el punto de vista sincrónico de la temporalidad/simultaneidad tendríamos el vertiginoso presente en fuga del *self* puntual, del *erlebnis* puntual y discontinuo que nos completa con novedad y sentido de aventura no reducible al reconocimiento y a las expectativas sociales convencionales.

Para Vattimo, sin embargo, en la realidad de la cultura de masas estas categorías kuhnianas y kantianas, transferidas al devenir artístico y añadidas a la subjetividad, se confundieron<sup>523</sup>. Esta disolución, para

---

<sup>521</sup> RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. (1998).

<sup>522</sup> HEIDEGGER, Martín. *Ser e tempo*. (1990).

<sup>523</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. (1996). p. 90. "(De resto, en el propio Kant (...) con la historia de las cabezas mecánicas)".

Vattimo, "se dio mediante una reducción de la propia historicidad "acumulativa" a la historicidad "genial"<sup>524</sup>. Podemos percibir en la epistemología contemporánea una afirmación de un modelo estético de historicidad. La centralidad de lo estético atraviesa toda la modernidad empezando por Nietzsche que dio como título, a una sección de su trabajo *Voluntad de poder*- "Voluntad de potencia como arte"<sup>525</sup>. La centralidad de lo estético se inicia en el Renacimiento en los planes prácticos – promoción social del artista y de su obra – y en lo teórico, con Vico y posteriormente con el romanticismo que atribuyen un origen estético a la civilización y a la cultura. En la sociedad de la información generalizada los modelos estéticos de comportamiento y de formación de identidad subjetiva y comunitaria por la organización del consenso social a través de la media se van generalizando. La función de anticipación y de modelo del arte como expresión de la voluntad de poder elimina el fundamento (en el sentido fuerte de lo absoluto o incuestionable) y la finalidad presentando las características "fuertes" del nihilismo contemporáneo en el que "el mundo no aparece sino como una obra de arte que se hace por sí"<sup>526</sup>. El artista es la *vorstufe*, el lugar donde se revela la esencia del mundo como voluntad de poder – todos somos genios, artistas y la técnica nos ayuda en ello de todas las maneras -.

#### 4.2.5. Arte, subjetividad y valor de lo nuevo

La caída del concepto aristotélico de *mimesis*<sup>527</sup>, como imitación de lo real, o de un parámetro que se considerase próximo a la naturaleza y sus medidas, hace que el arte se libere de los modelos clásicos, cuestionando el concepto de genio.

Zilsel y Blumenberg<sup>528</sup> reconstruyen los orígenes del concepto de genio como creador original y portador de un don que lo tornaba especial, desde el humanismo renacentista y flagran la base tecnicista en su concepción. La voluntad de poder como arte desarregla el genio kantiano de su relación privilegiada y no objetivante con la naturaleza, lo que lo distingue del científico. Para Nietzsche, tanto el científico como el artista pierden su estatuto especial en cuanto ambos, a final, están movidos por la voluntad de poder como el cerne de una ontología de la modernidad<sup>529</sup>.

De este modo, la tendencia esteticista que hoy se impone ya despuntaba mucho antes en los albores del Renacimiento y, con toda

<sup>524</sup> *Ibidem*, p.91.

<sup>525</sup> *Ibidem*, p.92 "Es, sobretudo a partir de Nietzsche que se torna possível reconhecer teóricamente o sentido de la centralidad de lo estético en la modernidad".

<sup>526</sup> *Ibidem*, p.93.

<sup>527</sup> COSTA, Lima. *Mimesis e a tarefa do pensamento*. (2000).

<sup>528</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. (1996). p. 94.

<sup>529</sup> *Ibidem*, p.94.



seguridad, en la época trágica de los griegos. Por eso, dice Vattimo, que sería difícil sostener en Nietzsche que la centralidad del arte, como evento histórico, fuese una característica de la modernidad. La modernidad surge con una doble faz, como en Heidegger: como época decadente de la consumación del nihilismo reactivo y como afirmación del nihilismo afirmativo. Aquí Vattimo marca una diferencia de perspectiva con relación a Nietzsche y al papel de la centralidad del arte en la modernidad. En Vattimo es fundamental para caracterizar la modernidad de la conciencia y el papel central del arte en esta modernidad, la afirmación de lo nuevo como valor. El valor fundamental, tras la desvaloración nihilista de los valores supremos, es el valor de lo nuevo. La modernidad muestra su conexión con la secularización en esta superioridad que lo nuevo, como progreso y novedad, impone a la conciencia, a la subjetividad. Con la pérdida de legitimidad de los metarrelatos providencialistas, la fe en el progreso es pura y simplemente la fe en el poder de la novedad. De ahí el porqué de la enfatización del genio (aquel que crea lo nuevo) y del arte (imaginación creativa).

*"Modernidad y moda no tienen un vínculo apenas terminológico y nominal: modernidad también es – y es en primer lugar – la época en que la mayor circulación de las mercaderías (Simmel) y de las ideas, y la mayor movilidad social (Gehlen) focaliza el valor de lo nuevo, predisponen las condiciones para la identificación del valor (del ser mismo) con la novedad"*<sup>530</sup>.

Las propias éticas colocan cada vez más el valor de una acción en la apertura de posibilidades para otras acciones y, por tanto, en el futuro, donde la novedad "espera". Época por excelencia futurista en la cual las vanguardias más radicales exprisan su inspiración antipasado. Lo moderno es la pasión del futuro. En el futuro está la autenticidad del origen.<sup>531</sup> La visión judeo-cristiana de la historia, eliminados todos los trazos de lo sagrado y transcendente, secularizada, aparece como pura y simple fe en el progreso como valor en sí mismo. Las ideologías del fin de la historia y del milenarismo apocalíptico en cierto modo comulgan con la misma idea de que "el progreso es progreso cuando camina en la dirección de un estado de cosas en la que un progreso ulterior es posible y nada más". Paradójicamente, la caída de la transcendencia de los metarrelatos providencialistas vuelve en esta secularización de la visión providencialista

<sup>530</sup> *Ibidem*, p.97. Hay que discutir aquí el problema de la geración del valor por el trabajo concreto para que no se considere el valor ligado al trabajo como inexaudible.

<sup>531</sup> Ver semejanzas con el gnosticismo en JONAS, Hans. *O princípio-vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. (2004). p. 233 y ss.

de la historia como fe ciega en el progreso como valor fundamental del mañana. Con la caída de los valores tales como verdad, totalidad o "utilidad para la vida", la aparente gratuidad del arte como apertura de lo nuevo, lo alternativo y lo posible le otorgan el lugar central, el motor de la secularización. Citando a Arnold Gehlen, Vattimo apunta a lo rutinario del progreso en la economía, donde sólo se razona en términos monetaristas<sup>532</sup> de tasas de desarrollo económico (índices de precios y superávit de productividad), sin dar cuenta de la satisfacción de las necesidades vitales de las poblaciones, lo que es particularmente verdadero y dramático en los países subdesarrollados.

La consecuencia de esta rutina del progreso es nuevamente paradójica; se disuelve el propio progreso en un valor sin valor<sup>533</sup> que se vacía al afirmarse genéricamente. De alguna manera, el mismo y paradójico peligro que corren las tesis hermenéuticas, verdadera *koiné* de nuestro tiempo, es también el peligro que asombra la subjetividad que se desliza en la radicalidad del vacío/posibilidad hacia la superficialidad del yo consumista. El carácter extremo del proceso de secularización, del que no debemos olvidarnos, funciona para Vattimo como moldura trascendental (en el sentido débil) de una filosofía de la historia debilitada y del debilitamiento (de la filosofía, de la historia, de la subjetividad, del ser), que conduce a una reducción de la existencia al presente inmediato, en la misma medida en la que éste ha sido totalmente colonizado por el futuro.

Según nuestra analogía de un sujeto artístico, oscilatorio, el eje diacrónico se torna sólo pasado (donde el proceso de secularización se originó) y futuro (adonde él nos conduce, al infinito del vaciamiento del progreso). La dimensión sincrónica tiende a autonomizarse (el arte como esfera de especialización) y guarda en la entereza inmediata del presente<sup>534</sup> como el lugar donde el pasado retorna siempre como el futuro en una estructura que recuerda mucho la de la neurosis obsesiva. En este caso, el "yo" se estabiliza en un "dinamismo" de la repetición compulsiva donde impera la "pulsión de muerte".

*"También en las utopías futuristas extremas, por tanto, además de en el efectivo proceso de secularización, parece manifestarse una tendencia de progreso que se disuelve, arrastrando consigo también el valor de lo nuevo"*<sup>535</sup>. Me parece claro que ésta es una configuración típica del nihilismo reactivo.

Si pensamos metafóricamente en términos nietzschianos, el nihilismo

<sup>532</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. (1996). p. 103. "[...] el futuro es, literalmente, inyectado en la propia tela del presente, bajo la forma del papel-moneda [...]"

<sup>533</sup> *Ibidem*, p. 101. "La propia secularización, en suma, contiene una tendencia disolutiva, la cual se acentúa con el pasaje del patos de lo nuevo para el campo del arte, que es, de por sí, un campo periférico, según Ghelen, y en el cual, por tanto se extremiza la necesidad de novedad y, al mismo tiempo, el progresivo devir inesencial de ella."

<sup>534</sup> Ver em JONAS, Hans. *O principio-vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. (2004). p. 233 y ss. *Nihilismo e Gnosticismo*.

<sup>535</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. (1996). p. 103.

activo presiona para nacer, pero corre el riesgo de que sea abortado. La crisis de valor de lo nuevo que se desarrolla paralelamente a las tendencias disolutivas que se abaten sobre las instituciones – estatales y culturales – que impusieron su afirmación, se anuncia como el *kairós*, para los optimistas, del nihilismo afirmativo. Éste se manifiesta como un "esfuerzo por escapar a la lógica de la superación, del desarrollo y de la innovación"<sup>536</sup>. Como se puede percibir, este esfuerzo tiene que colocarse bajo el signo de la *Verwindung* de la propia secularización y del nihilismo. La referencia de Vattimo a la transformación de la novela *Ulises* en el experimental *Finnegan's Wake* de Joyce como ejemplo de las tendencias disolutivas de la modernidad, me gustaría interpretarla no como un pasaje de un presente (un día) que resume pasado y futuro (de la literatura del arte de la Odisea de la vida), sino como una inmersión (dis)continua de la subjetividad en las aguas del río místico de la historia. La crisis del futuro (y de sus intereses altos cobrados por la deuda eterna de la repetición dialéctica del esquema paraíso, caída, restauración) de la sociedad, de la cultura, de la historia, de la subjetividad y de la filosofía, encuentra en el arte el lugar privilegiado donde ella puede ser pensada en un intento de cambio a partir del nihilismo activo.

---

<sup>536</sup> *Ibidem*, p.104.

## 5. CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo he intentado demostrar que para Vattimo la estética mantiene un vínculo indisociable con el mito y con la religión en los que encuentra sus orígenes más remotos. En otras palabras, he pretendido explorar estas raíces míticas y religiosas que, a mi entender, son fundamentales para que comprenda adecuadamente el itinerario de la Ontología de la Actualidad y el sentido cristiano (no institucional) del proceso de esteticización del mundo reconocido por ella junto con sus consecuencias para comprender la construcción estética de la subjetividad en Vattimo.

En su libro *Pincipium Sapientiae*, Cornford discute la relación entre mito, religión, filosofía y poesía para intentar mostrar los orígenes prefilosóficos del pensamiento griego. Dicha relación se afirma en términos filosóficos en la corriente platónica para la que “el tipo ideal de conocimiento se encuentra en los objetos eternos y en la estructura lógica y coherente de la geometría (...) sin recurrir a cosas tangibles”<sup>537</sup>. La base de esta teoría (*anamnesis*) y de esta creencia (*metempsychosis*) es su significación moral y religiosa por cuanto “ofrece la esperanza de una justicia divina para compensar las manifiestas desigualdades de mérito y recompensa en esta vida”<sup>538</sup>. El origen de la verdad va ser buscado en la inspiración divina que afecta inicialmente a videntes y poetas. Incluso aquellos que consideraban como creaciones del espíritu individual todas las nociones generales, que serían abstraídas a partir de las percepciones sensoriales, no tenían dudas respecto a la posibilidad de la intuición intelectual de la verdad, análoga a la función desempeñada por la Pítia y su discurso oracular.

*“La intuición poética de Lucrecio distingue, más allá de la doctrina aparentemente prosaica y materialista de la aprehensión mental de Epicuro, una analogía con las intuiciones del vidente o del profeta inspirado”*<sup>539</sup>.

Resulta ejemplar el caso de Demócrito al proponer una explicación atomística (materialista) del entusiasmo profético y/o poético como algo

---

<sup>537</sup> CORNFORD, F.M. *Principium sapientiae: as orígens do pensamento filosófico grego*. (1898). p. 99.

<sup>538</sup> *Ibidem*, p.100.

<sup>539</sup> *Ibidem*, p. 103.

místico debido a un temperamento anormal, ardiente y emotivo que anima los átomos del alma dándoles un movimiento muy intenso que los pone en comunicación con espectros y *daimons*, dotados de un temperamento semejante.

*“(...) y es en una crisis de exaltación sobrehumana, semejante a la locura en la que las obras de arte son creadas y la verdad misteriosa es revelada en la comunión con lo divino. Mas, si redujo los dioses y los daimons a la categoría de seres naturales y hasta materiales, les mantuvo, por otro lado, los poderes sobrehumanos y la intervención en los asuntos humanos, asegurando así al factor religioso un papel considerable en la explicación de los fenómenos popularmente considerados sobrenaturales.”*  
540

Para Demócrito, los sabios y los dioses al igual que los animales irracionales serían poseedores de un sexto sentido. Sólo que lo que en los animales es instinto, en los sabios, poetas y videntes es la inspiración. Cicerón escribe: *“he oído decir muchas veces que no puede haber un gran poeta sin espíritu fogoso, tocado por la inspiración de cualquier cosa que se asemeje a la locura, idea que se encuentra en los escritos de Demócrito y de Platón”*<sup>541</sup>. En este punto es fundamental, alerta Cornford, reparar en el contexto de la conversación entre Sócrates y Fedro en el diálogo del mismo nombre. Es el único diálogo socrático realizado en el campo, dedicado a Aquelao y a las Ninfas. En él, Sócrates de manera extraordinaria, se deja inspirar por la naturaleza y en concreto por Pan, lo que según Cornford, *“es un ejemplo más de la asociación de la inspiración poética y profética con la sabiduría intuitiva del filósofo”*<sup>542</sup>.

Para nosotros es interesante reparar en la correlación entre inspiración profética y poética y la sabiduría intuitiva de Sócrates, considerada por Nietzsche/Vattimo como el gran paradigma de la racionalidad platónica y cristiana, embebido, líricamente por la naturaleza y orando a Pan.

*“Dentro de los límites de su arte dramático, Platón no podía haber marcado con más claridad que este Sócrates poético e inspirado no era conocido por sus compañeros habituales. La poesía y la inspiración nacen de un aspecto del temperamento del propio Platón que no se satisfacía con el*

---

<sup>540</sup> CORNFORD, F.M. *Principium sapientiae: los orígenes del pensamiento filosófico griego*. (1898). p 104.

<sup>541</sup> *Ibidem*, p.106.

<sup>542</sup> *Ibidem*, p. 106.

*discurrir habitual del dialéctico irónico*”<sup>543</sup>.

En la *Apología*, Sócrates afirma que lo que saben (o fundan) los poetas no es del orden de una sabiduría consciente sino de la inspiración divina de videntes y profetas que no saben exactamente (analíticamente) lo que están diciendo, del mismo modo como antes del enlevo de *Fedro* en los árboles, o sea, la naturaleza, nada podía decirle. Sin embargo lo dicen en *Fedro*. E incluso antes en el *Fedon*, cuando Sócrates tiene un sueño recurrente que lo insta a componer música y en el que él se admira pues cree que ya lo hacía al filosofar (buscar un fundamento lógico). No obstante, después del juicio en el que esperaba la ejecución percibió que la música en el sueño tenía otro sentido, y así resuelve componer versos. Recuerda que los poetas no deben tratar de argumentos racionales, sino de mitos y los que él se acordaba eran los de las fábulas de Esopo.

*“Esa visión recurrente incitando al incansable dialéctico a componer música y verso brotaba de un elemento de la naturaleza humana que no encontraba salida en el interrogatorio de las creencias de los otros hombres. El emisario de Apolo de Delfos se olvidó de que Apolo es el jefe de las Musas y que hay más Musas además de la filosófica”*<sup>544</sup>.

El *Fédon* sería entonces el canto de cisne de Sócrates que en la inminencia de la muerte “sobrepasa los límites del agnosticismo sobrio” que marcaba toda su filosofía anterior. Sócrates pasa, así, en sus momentos finales a la apología de la locura divina que inspira a poetas y videntes, ahora vista como superior a la sobriedad racional de su discurso de costumbre. En el *Fedro* el tema común es el contraste entre la sobriedad racional y la irracionalidad de la pasión. Primero es presentado el argumento de Lisias (ejemplo del hombre despótico de Platón) para el cual el sensualista egoísta es menos peligroso, por sobrio y no apasionado, que el amante apasionado. Pero para Platón esta es una falsa sobriedad, no es la sobriedad virtuosa, pues hace también a la razón esclava de los apetitos sensuales. El apasionado, al contrario tiene la capacidad de olvidar los propios intereses y el placer inmediato tal como los animales hacen en defensa de sus crías, al manifestar su sexto sentido como instinto de preservación no de sí mismos, sino de la especie. “Es este toque de irracionalidad divina el que el egoísta sobrio de Lisias jamás podrá comprender”<sup>545</sup>.

Tras una larga digresión sobre la naturaleza real del Eros concebido no

---

<sup>543</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>544</sup> CORNFORD, F.M. *Principium sapientiae: as orígens do pensamento filosófico grego*. (1898). p. 109.

<sup>545</sup> *Ibidem*, p. 114.

como una forma de exceso, sino como algo neutro que vale de acuerdo con su objeto, Sócrates retoma la oposición entre sobriedad y locura. Para ello, distingue entre una mala locura (Dionisos bárbaro y despersonalizante) y una buena locura o inspiración y dádiva divina que se presenta bajo cuatro estados: 1) el estado de trance o inspiración mántica característicos de la Síbila; 2) el estado de locura profética atribuida a Dionisos, capaz de liberar y purificar los errores olvidados del pasado que provocan los males presentes; 3) el estado de locura por posesión de las Musas<sup>546</sup> (hijas de la memoria) que se apodera y encanta el alma llevándola al éxtasis, al canto y a la poesía, ejemplificado en las hazañas de grandes héroes del pasado vueltos para la edificación de los hombres del presente celebrando las virtudes. Debemos recordar que la poesía era el lenguaje de la profecía<sup>547</sup>. Lo que Milton buscaba, a la manera como en la Grecia arcaica, Homero y Hesíodo buscaban en las hijas de la memoria era un conocimiento de los misterios del pasado, del presente y del futuro. Se pedía a las Musas que contasen lo que ellas sólo podían saber por oír decir. Los poetas crean porque están poseídos por los dioses, como dice Sócrates al rapsoda Íon. Finalmente, 4) el estado de locura del apasionado, arrebatado por la belleza que habita en la región de la verdad eterna, da la capacidad de anamnesis del conocimiento que fue revelado al alma antes que ella naciera. ¿No estaría siendo revelado a Sócrates en *el Fedro* y en el *Fédon* que el más sublime conocimiento es el de las fiestas de la memoria, lo poético, lo profético que abre los horizontes de lo posible para las ciencias y demás saberes que hoy se imponen hegemónica y unilateralmente a los hombres?

*“Todo contexto parece sugerir (aunque nada haya sido explícitamente dicho) que la fuerza motriz del alma es el deseo<sup>548</sup>, Eros; pues el deseo es el género de movimiento que tiende al frente en dirección a su objeto, sin ser empujado por detrás por una causa mecánica antecedente”<sup>549</sup>.*

El deseo aquí debería ser el del alma racional que ama la sabiduría y no el del alma concupiscible (placer sensual) o irascible (pasión). En el simbolismo del *Fedro* el alma racional o intelectiva es el cochero que en el coche-cuerpo dirige el caballo negro (alma concupiscible) y blanco (alma irascible) antes que el alma baje para ocupar un cuerpo. En este momento, como el coche-cuerpo (cuerpo astral /*ochema*) es aún alado, el alma puede

<sup>546</sup> “En verdad, se atribuyen a las Musas los mismos poderes mánticos del vidente, poderes que trascenden las limitaciones del tiempo.” *Ibidem*, p. 123.

<sup>547</sup> Milton invoca “el conocimiento de un Espíritu que desde el inicio estuviera presente “una revelación que creía ser posible encontrar no sólo en los libros canónicos como en la literatura de sabiduría, Cabala y en la tradición hermética”. Siendo las Musas hijas de la memoria no podrían dejar de adjudicar un lugar tan proeminente a la poesía en la filosofía de Heidegger que se pone en contra el olvido del Ser.

<sup>548</sup> Hay que hacer aquí la distinción de los deseos alienados y avasallados por los imperativos sistémicos de la sociedad de control total. Este deseo tiende a la obsesión y compulsividad del consumo.

<sup>549</sup> CORNFORD, F.M. *Principium sapientiae: as orígens do pensamento filosófico grego*. (1898). p. 128.

contemplar la verdad en la región supra celeste. Mientras tanto la agitación de las dos almas inferiores (los caballos) perturba el alma intelectiva y hace que las alas de este cuerpo formado de materia quintaesenciada se quiebren despenándose así en un cuerpo material en el que trasmigrará hasta que *Eros* le devuelva sus alas rotas.

La región donde habitan los dioses es belleza, sabiduría y bondad. Si la *República*, nos dice Cornford, se ocupa de la bondad y de la sabiduría *Fedro* y *Simpósio* se ocupan de la belleza “aquella parte de lo divino que se manifiesta, aunque confusamente, en el mundo de los sentidos o a través de él”<sup>550</sup>. La belleza es lo que primero que nos despierta la *anamnesis* a partir de la cual se inicia la filosofía. En este pasaje se evidencia la conexión entre religión y arte, reino del evento, del inaugural acontecimiento, para Vattimo, en los que a la manera de un claro en el bosque se abre la dimensión de la posibilidad con todo lo que ésta supone de temporalidad, de mortalidad y de declive.

*Eros*, en cambio, no tiene la belleza de un dios, ya que al deseo, argumenta Diotima, le falta necesariamente su objeto. Es un genio (*daimon*) intermediario entre lo divino y lo mortal. Es un mensajero que lleva las plegarias y sacrificios de los hombres a los dioses recibiendo la palabra y las bendiciones de estos últimos. Como no hay contacto directo entre lo divino y lo humano “a todo aquél que es sabio y conoce estas materias que se le dé el nombre de genio.”<sup>551</sup> Pero *Eros* es también y, sobre todo, amor por la inmortalidad y desea la belleza y la bondad que lo harán realmente feliz. “*Se apropiaron indevidamente del nombre Eros para una única forma de deseo, la pasión sexual, tal como la poesía que debía incluir todo acto de creación, significa sólo composición métrica*”<sup>552</sup>. Este deseo de perpetuarse, de immortalizarse, se encuentra también en los animales a través del instinto de procreación y en los hombres, muchas veces, por el deseo de fama y gloria que mueve Aquiles, y también en el deseo de generación de “hijos espirituales que encontramos en el poeta y en el artista creador (...)”<sup>553</sup>. Estos son los misterios menores en los cuales probablemente Sócrates se había iniciado. En ellos, sin embargo, no hay inmortalidad para el alma individual que sólo es accesible en los misterios mayores, como una ventana hacia el mundo eterno de las ideas. Para Cornford, Platón añade al Sócrates histórico lo “que le parecía estar implícito en la vida y en la muerte” de éste y lo transfiguran en el Sócrates de el *Fédon* y del *Fedro*. La entrada en los misterios menores ocurre a través de la música y en el pasaje del amor a una persona bella para el amor a la belleza en sí misma. La ascensión de la emoción es paralela a la del intelecto que asciende de los estudios matemáticos y dialécticos hasta el

---

<sup>550</sup> CORNFORD, F.M. *Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*. (1898). p. 129.

<sup>551</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>552</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>553</sup> *Ibidem*, p. 135.



origen de la verdad y de la bondad. Las alas que tornan posibles la ascensión son, pues, las del deseo contemplativo que busca el origen de la belleza.

*“El verdadero yo, el alma divina, no es una mera facultad de razonar y de contemplar desapasionadamente la verdad; posee su propio principio de energía en el deseo, intensificado por la bondad, bajo la apariencia de lo Bello”<sup>554</sup>.*

Eros revela así su naturaleza intrínseca de amor a la inmortalidad. Cornford rastrea los orígenes de esta asociación entre el profeta, el poeta y el sabio en el chamán del período heroico y pos-heroico. La unión del profeta, del poeta y del sabio en una misma persona no es una invención de Platón o de Pitágoras. Ilustrativo de esa persona original es Orfeo<sup>555</sup>, dios hiperbóreo representante de la locura divina y fundador de misterios.

*“En el horizonte de los griegos antiguos, son numerosísimos los testigos de la unión entre profeta, poeta, sabio en una única persona, y de la creencia implícita de que toda la sabiduría excepcional es prerrogativa de personas inspiradas o mánticas, que están en contacto con el otro mundo de los dioses y de los espíritus”<sup>556</sup>.*

Esta fase es la de las edades heroicas y pos-heroicas en las que la literatura aún es transmitida oralmente. Bardos videntes y druidas compartían un mismo espacio, pues el don de la poesía no se distinguía de la inspiración divina que traía el conocimiento del pasado (poetas), del presente (filósofos de la naturaleza) y del futuro (profetas y videntes). La relación con el chamanismo asiático se percibe en el carácter espiritual de su poesía en contraposición a los poetas del entretenimiento y loor. La vida espiritual e intelectual de estas comunidades es responsabilidad de los Chamanes dotados de facultades intelectuales y artísticas especiales, expresadas a través de un vocabulario de 12000 palabras, tres veces mayor que el vocabulario del hombre común. En la figura compleja del Chamán se apagan las diferencias entre el profeta, el poeta y el sabio. Capaz de revelar el pasado, el presente y el futuro, el Chamán comunicaba su experiencia mística y espiritual a través de la poesía y de la profecía. No había la diferenciación de las esferas de los discursos entre lo místico y lo natural, entre el discurso del filósofo de la naturaleza y del profeta o

---

<sup>554</sup> CORNFORD, F.M. *Principium sapientiae: as orígens do pensamento filosófico grego*. (1898). p.137.

<sup>555</sup> Profeta, poeta hijo de la Musa Caliope. Correlativos a él hay muchos otros como Bácsis, Ábaris, Aristeu Zalmoxis, Epiménides etc...

<sup>556</sup> CORNFORD, F.M. *Principium sapientiae: as orígens do pensamento filosófico grego*. (1898). p. 145.

vidente inspirado por la locura divina. Esto es visible entre los pitagóricos, pero también en el estilo oracular de Heráclito, en las religiones de misterio y hasta en el mismo Parménides, que declara que su poema le fue revelado por una diosa<sup>557</sup>.

Las hijas de la memoria inspiraron también a Empédocles que se acordaba de sus vidas pasadas como planta, pez etc...

*“No es prudente, ni siquiera verdaderamente científico, dejar aparte, como fruto de la imaginación ociosa o superstición sobrepasada, la experiencia de los grandes poetas sólo porque ella está más allá del alcance del hombre vulgar y no puede ser traducida en términos de lo que él nombraría como una explicación”*<sup>558</sup>.

Sin embargo, no pasará mucho tiempo para que esta fusión de poesía, profecía y sabiduría natural, en la figura del Chamán, genere un conflicto que producirá una primera diferenciación entre sus “territorios” de discurso. La inspiración del vidente pasa a ocuparse del futuro, en tanto que el poeta trata más del pasado y el filósofo natural del presente. Videntes y filósofos naturales disientían y el poder de los oráculos se debilitaba en la misma medida en la que los filósofos buscaban explicación física de los fenómenos sobre los cuales vaticinaban los videntes<sup>559</sup>. Estas explicaciones ya no se referían sólo a los fenómenos físicos sino que terminaron por extenderse a la conducta moral. El filósofo se dota de una visión instructiva, capaz de conocer y desear el bien, como en el caso de Sócrates quien a través de su genio tenía a su disposición un oráculo privativo. También los poetas pasan a desentenderse de los filósofos en su reivindicación privativa de un “campo común” de actuación. La naturaleza de los augurios interpretados por los videntes y los orígenes del mundo pasan a ser competencia de los poetas mientras la tarea de los filósofos era criticar la visión mítica a través del pensamiento abstracto y conceptual<sup>560</sup>. Los filósofos de la naturaleza acabarían reivindicando para sí un conocimiento profético que los poetas no poseían.

*“El filósofo es ‘entheos’ en un sentido prosaico y literal: su inteligencia es una parcela que se separó de la inteligencia divina en la naturaleza. Y más aún, esta inteligencia es la*

---

<sup>557</sup> “Como quiera que la tradición haya llegado hasta él, su viaje rumbo a los cielos, o alrededor de ellos, recuerda el viaje celeste del drama ritual del Chamán.” *Ibidem*, p. 191.

<sup>558</sup> CORNFORD, F.M. *Principium sapientiae: as orígens do pensamento filosófico grego*. (1898). p. 200.

<sup>559</sup> Cornford se refiere aquí al enjuiciamiento de Sócrates por impiedad, “Lo que se reviste de especial interés para nuestro argumento es el hecho de que tanto los elementos falsos de la acusación cuanto los verdaderos estén ligados a la creencia en la adivinanza.” *Ibidem*. p. 223.y l

<sup>560</sup> *Ibidem*, p. 236.

*parte do su ser que es racional y no la que es irracional.”*<sup>561</sup>

Con ello la razón intuitiva pasa a ocupar el lugar de la facultad supranormal de los videntes y poetas, que se manifestaba en sueños y visiones, transformando lo sobrenatural en metafísico. “El resultado es que la vida divina de la naturaleza empieza a tornarse distinta de los cuerpos materiales”<sup>562</sup>.

Para Vincenzo Vitiello la experiencia griega de lo divino es también de copertenencia y así lo recuerda Píndaro cuando dice que los humanos y los dioses son de la misma estirpe.<sup>563</sup> La figura de Ulises es emblemática para que la concepción de la temporalidad circular de los griegos, en la cual el eterno retorno “*se da en el presente, en el círculo encantado de una hora eterna, en la que pasado y futuro, pasando son*”<sup>564</sup>. Aunque los dioses griegos cohabiten el mundo de los hombres, los eventos divinos tienen un dominio necesario sobre los eventos humanos. Este carácter de necesidad asumirá una facción de legalidad en la ordenanza del mundo. Apolo es el guardián de la ley (*nómos*), ordena todos los tiempos en pasado, presente y futuro. Apolo toma, por la ordenanza, todas las cosas manifiestas a la luz de la conciencia<sup>565</sup> que retira de la indistinción caótica los tres éxtasis del tiempo. Ésta es la imagen solar del dios. Su lado sombrío, no obstante, se deja divisar ya en los vaticinios del oráculo de Delfos repletos de ambigüedades, oblicuos (*lóxias*) y disimulados. “Oculta, mas no tanto, en la ‘verdad’ de Apolo había una vigorosa voluntad de mentira (...)”<sup>566</sup>. En los orígenes más remotos del dios solar resuena el dicho heraclítico; “la naturaleza ama esconderse”. Anterior a la filosofía como discurso posible existió el mito en los que los nombres fueron impuestos a las cosas y, con ellos, el orden. También en el discurso derivado de la filosofía se trasluce la ambigüedad de la narrativa poética.

Para Vitiello la tarea que la filosofía se propuso, fue protegerse del peligro del Uno/Todo indiferenciado y originario a la vez atractivo y disolutivo. “*No hubo, por tanto, Caos o Noche por un tiempo infinito, sino que siempre hubo las mismas cosas cíclicamente o de algún otro modo, pues realmente el acto es anterior a la potencia*”<sup>567</sup>. Vitiello, en una línea muy semejante a la seguida por Vattimo y Nietzsche, presenta a Hegel como el heredero de ese éthos platónico y aristotélico que tiene su continuidad en el cristianismo histórico paulino, en el que el velo de lo que no puede ser dicho es removido revelando la profundidad de la

---

<sup>561</sup> *Ibidem*, p.245.

<sup>562</sup> *Ibidem*, p. 247.

<sup>563</sup> DERRIDA, J. y VATTIMO, G. (Org). *A religião*. (2000). p. 163.

<sup>564</sup> DERRIDA, J. y VATTIMO, G. (Org). *A religião*. (2000). p. 164.

<sup>565</sup> Mito del andrógino en el cual Zeos manda que Apolo gire el rostro del hombre en la dirección del corte hecho en el andrógino originario para que al ver su incumplitud pudiese tornarse más moderado.

<sup>566</sup> *Ibidem*, p.165.

<sup>567</sup> *Ibidem*, p.166. Citado de la Metafísica de Aristóteles, 107b.

reconciliación entre sombra y luz, en la cual la sombra es siempre esclarecida. Éste es el esquema del logos socrático y cristiano (San Pablo) tan duramente criticado por Nietzsche por que inhibe la función poética del discurso haciendo transparentar una claridad y una explicitación que, “realmente” re-vela, o sea, vuelve a velar otra vez.

La nueva interpretación del pensamiento griego que Nietzsche inició en *El origen de la tragedia* apunta al nexo entre “religión solar” y episteme socrática como fundadoras de un habitar específico (*éthos*) en el mundo resultante; el mundo, para Nietzsche, de la reacción contra la inseguridad producida por la muerte y el sin sentido de la vida. Buscando el lado sombrío, pregregio, de Apolo, Nietzsche encuentra a Dionisos - “Que se trata de un único dios, internamente separado y en lucha consigo mismo, es evidente”<sup>568</sup>-. En *El origen de la tragedia*, como hemos visto antes, se declara la unión fraterna (*Bruderbund*) entre Dionisos y Apolo que hablan cada uno de ellos la lengua del otro.<sup>569</sup> Para que el Uno primordial aparezca como algo, tiene que multiplicarse en miríadas de formas, formas de lo informe. De ahí que Vitiello se pregunte: “(...) ¿de qué modo lo informe está en la forma, lo indiviso en lo dividido?”<sup>570</sup>. Para tratar de responder a esta pregunta, sigue la interpretación heideggeriana según la cual ello es posible porque se da en la modalidad de la no presencia. Dionisos no es presente; es, por el contrario, el siempre ausente. En la tragedia ática, el papel del coro atestigua esta ausencia. La paradoja de la primacía de la contemplación sobre la acción es la paradoja de la presencia de la ausencia. Todos los personajes que representan este dios trágico, nunca son el mismo, haciendo incierta toda la certeza y ausente toda la presencia. La extrañeza que produce esta situación trae consigo el desasosiego (*Das Unheimliche*). La tragedia permanece hasta que el coro consigue mantener el dios irreductible al rostro del héroe, preservando la ausencia del dios<sup>571</sup>. El coro trágico aumenta el desasosiego al situarse siempre antitéticamente con relación al diálogo de la escena. De la retirada del dios nacen todas las formas individuales que al morir hacen que triunfe el principio de individualización. El puro fluir del Uno destruye para crear, manifestando en esta festividad un placer original (*Urlust*) de la gran *lila*<sup>572</sup> divina.

Si el vínculo fraterno entre luz (Apolo) y sombra (Dionisos) que forman el dios se rompe y se presenta irreconciliable, surge el camino oscuro, terrible y extático de la locura; o el camino de la lógica paradójica

---

<sup>568</sup> DERRIDA, J. y VATTIMO, G. (Org). *A religião*. (2000). p. 168.

<sup>569</sup> Aún que, para Nietzsche, la última palabra es siempre la de Dionisos.

<sup>570</sup> DERRIDA, J. y VATTIMO, G. (Org). *A religião*. (2000). p. 169.

<sup>571</sup> Hölderlin en sus apuntes sobre Édipo y la Antígona demuestra la misma perspectiva de Nietzsche cuanto al significado epocal del dios como presencia que se subtraye.

<sup>572</sup> *Lila* o juego divino es representado en el hinduismo, por ejemplo, por Shiva nataraja, el señor de la danza que destruye para recrear todo el universo. Ver en Henrich Zimmer, *Mitos e símbolos na arte e civilização da Índia* (1998).

del nihilismo como reconciliación distorsionada (*verwindung*) entre hecho y valor, entre voluntad de poder y voluntad de arte, entre arte (extrañamiento) y subjetividad (reconocimiento). “*Es necesario que la voluntad – en cuanto voluntad de poder – quiera algo por encima de toda conciliación: ¿mas cómo eso puede darse con voluntad? ¿Quién le enseñó a querer hacia atrás?*”<sup>573</sup>.

Con el cristianismo, la visión del claro y del oscuro, de la luz y de las tinieblas, de la voluntad superior (de Dios, creación, arte) y de la voluntad inferior (de poder y dominio) asume nuevos símbolos y formas.

“*Aperiam in parabolis os meum, eructabo abscondita a constitutione mundi.*” (Sal. 78,2; Mat; 13,35)

¿Aquello que está en los orígenes de la *constitutione mundi* no sería lo que el querer hacia atrás de la voluntad quiere? ¿Y esto no es revelado por parábolas, al modo como lo nuevo es fundado/revelado por los poetas?

Este camino que Vitiello va a seguir, que a mi entender es también el de Vattimo, no conduce a una contraposición necesaria, tal vez<sup>574</sup> como el propio Nietzsche ha pretendido de modo radical, entre Dionisos y el crucificado<sup>575</sup>.

Antes de retomar la interpretación de Vitiello sobre el cristianismo paulino y la palabra de Jesús que nos va a permitir profundizar en la disyunción (a mi entender, inclusiva) entre la ratio socrática cristiana y su modelo epistémico-científico y la perspectiva de la ontología de la actualidad y su modelo poético y hermenéutico, orientador en la reconstrucción de la constitución estética de la subjetividad moderna, debemos retomar su interpretación del judaísmo vetero testamentario.

“El desierto aumenta”<sup>576</sup>.

La concepción judaica de Dios es desarrollada por Vitiello partiendo de la metáfora del desierto y del deambular del pueblo judío siguiendo a sus profetas: Abraham, Moisés y otros. En Génesis (12, 1-2) Dios dice a Abraham: “*Sal de tu tierra, de tu parentela y de la casa de tu padre, y ve hacia la tierra que te mostraré; haré de ti una gran nación y te bendeciré y agrandaré tu nombre*”. Para Vitiello, en este texto, se manifiesta la naturaleza del Dios judío y su alianza con el hombre dotada de un carácter absoluto. Este carácter absoluto no debe ser pensado como lo fue por Filon de Alejandría y Kieekgaard a partir del cristianismo histórico paulino, comprometido con la metafísica de la presencia, para el que el éxodo del pueblo judío por el desierto debe tener una finalidad y un fin. Para la

<sup>573</sup> DERRIDA, J. y VATTIMO, G. (Org). *A religião*. (2000). p. 171. Citando Zaratustra p. 181.

<sup>574</sup> Vitiello se pregunta: “¿y si por hipótesis, la pregunta tradujese una duda sobre su propia posición? (...) La cuestión impone una pregunta: ¿qué es el cristianismo? Hasta para comprender que la *escolja final de Nietzsche no es inevitable. Entre episteme y loucura – ¡Tertium datur!*”

<sup>575</sup> NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. (1989). p. 374, 172

<sup>576</sup> “(...) *es desierto no por falta de valores, mas por su presencia. El desierto de nuestra historia es creado por los valores (...)*” Nosotros diríamos: valores metafísicos objetivistas que nos conducen a la voluntad de poder como dominio y mando, imposición y violencia. En este caso el desierto de los profetas es contaminado por otros valores que no son de este mundo (“otro” desierto).

teología de la Torá, la tierra prometida está siempre por venir, de la misma manera que el Mesías. En esta perspectiva, el tener que salir de su tierra de Abraham, de Moisés y demás profetas no tiene término o llegada y su sentido se lleva a cabo permanentemente en la propia travesía. “*Tierra patria para Moises es sólo el desierto – ausencia de la patria. (...) para él, toda parada es traición; toda quietud abandono y toda satisfacción, sacrilegio*”<sup>577</sup>. Ver a Dios es, como comenta Gregorio de Nissa<sup>578</sup>, seguirlo; verlo, por tanto, sólo de espaldas a nosotros; el bien no mira frente a frente al bien, lo sigue. La raíz del Dios de la Torá está en el futuro que define el valor del presente y del pasado. El presente, el desierto, la tierra que mana leche y miel está siempre por venir. El desierto es también promesa/encuentro. Extrañamiento, pero también reconocimiento; así es como Canaán *es ya, pero todavía no*. Dios se muestra a la manera como se mostraba Dionisos, en su ausencia, exigiendo fidelidad incondicional que será siempre renovada por un sacrificio constante de lo que hay de más precioso (como el sacrificio de Isaac). “*El sacrificio del presente, el cual no tiene valor si no es sacrificado; o sea, anulado. Sólo el aniquilamiento del presente confiere valor y dignidad al presente*”<sup>579</sup>. En este sentido, sólo el aniquilamiento de este mundo, según la palabra de Cristo en los evangelios, nos traerá el reino de los cielos.<sup>580</sup>

Para Vitiello, el joven Hegel, pensador del cristianismo histórico (paulino) es contrario al judaísmo porque al contrario de los griegos Cadmo y Danao, Moisés “no quiere amar ni ser libre para amar.” Su juicio negativo sobre el Dios de Israel expresaba la recusación del nihilismo a partir del cual él entendía el judaísmo. Para Hegel, “el desierto no carece de una ausencia de valor, de la ausencia de Dios”<sup>581</sup>. La crítica de Hegel se refiere al concepto judaico del tiempo, totalmente atado al futuro y a la ausencia. El infinito hegeliano es totalidad, positividad, presencia y revelación<sup>582</sup>. El Dios judío es, por eso, un Dios que falta. La verdad, para Hegel, está en el advenimiento cumplido donde todos los males del mundo son superados.

Walter Benjamín<sup>583</sup>, para quien el Mesías es el que mantiene distante el futuro (como realizado), no el que lo aproxima o actualiza (como presencia objetiva), entendió el aspecto “positivo” de la visión judía. La

<sup>577</sup> DERRIDA, J. y VATTIMO, G. (Org). *A religião*. (2000). p.154.

<sup>578</sup> *Ibidem*, p. 154, citando *La vida de Moises*.

<sup>579</sup> DERRIDA, J. y VATTIMO, G. (Org). *A religião*. (2000). p. 155. La dicotomía nietzschiana entre hecho y valor es retomada aquí por analogía y resuelta de la misma forma, cual sea, el hecho sólo tiene valor si aniquilado, o como ya dicho: el aniquilamiento del hecho confiere valor y dignidad al hecho.

<sup>580</sup> Esto es a un sólo tiempo Hegel y Adorno, dialéctica de la reconciliación y dialéctica negativa. ¿Existe otra posibilidad que no sea ambas simultáneamente?

<sup>581</sup> DERRIDA, J. y VATTIMO, G. (Org). *A religião*. (2000). p. 157.

<sup>582</sup> ¿Será que le falta percibir justamente que totalidad, positividad, presencia y revelación están en la ausencia sentida como presencia “plena” de valor y no de hecho?

<sup>583</sup> Para Vitiello “*Hegel sólo comprendió lo negativo de la visión judía de la vida (...)*” DERRIDA, J. y VATTIMO, G. (Org). *A religião*. (2000). p. 157.

distinción de Benjamín entre lengua comunicativa y de la revelación, y lengua expresiva<sup>584</sup> es la distinción entre el nombrar y los nombres del nombrar<sup>585</sup>; entre el nombrar que revela las cosas (poético) y la representación de un mundo, imagen de las cosas, vehículo de la información y de la comunicación cotidianas. Según Benjamín el hombre perdió la lengua pura de la revelación, paradisíaca, tornándose memoria de un pasado que es el tiempo de la constitución del mundo sólo nombrable elípticamente a través de la parábola, de la poesía y de la alegoría. Las lenguas históricas, comunicativas, son traducciones y, en cierto sentido, traiciones y transmisiones de la lengua de la revelación donde se cumple y realiza todo aquello que era desde el inicio.

*“Si también para Benjamin, la verdad de lo finito es el infinito – como reza una célebre aseveración hegeliana-, en su interpretación de lo trágico, empero, el infinito no es la conciliación de lo divino con lo humano, la reconstitución del orden ético del mundo, sino la negación absoluta y no dialéctica de lo finito”<sup>586</sup>.*

Éste es el carácter del tiempo trágico, cumplido desde siempre, presencia ausente en el éxtasis del tiempo histórico que no es para Benjamin, contrariamente a lo que es para Hegel, camino de salvación. El tiempo histórico es ruina, destroz (¿monumento fúnebre?) expresado en el lenguaje fragmentario del *trauerspiel*. En medio de estos sombríos destrozos brilla la presencia de la ausencia, la nostalgia de la luz de Dios. *“Del Dios - presente por intermedio del Mesías cada punto del tiempo, cada segundo – afirma Benjaímin – ‘es la pequeña puerta por donde el Mesías puede entrar’”<sup>587</sup>.*

En términos de la subjetividad estéticamente constituida, a través del **yo puntual**, pura ausencia en términos objetivistas, es por donde puede entrar la poesía, lo nuevo, la dimensión de la “cosa”, la creación, que está presente, plena y es sentida, de manera paradójica en el yo narrativo e histórico-lineal como ausencia de la presencia. De este modo, análogamente, el yo puntual es a la manera del *“Mesías hebraico, permanece futuro, futuro eterno – en eso, su rostro divino es aquella eternidad futura que tiene la fuerza de llamar a sí el presente, en cuanto lo condena y se niega a él”<sup>588</sup>.*

Siguiendo a Benjamin, Vitiello presenta el pensamiento de Edmond

<sup>584</sup> Aquí hacemos una analogía entre el lenguaje poético, sincrónico y mántico, lengua de la revelación – y la lengua comunicativa o la del logos declarativo de la metafísica de la presencia, diacrónica e histórica.

<sup>585</sup> Ver apéndice Lógica do niilismo.

<sup>586</sup> DERRIDA, J. y VATTIMO, G. (Org). *A religião*. (2000). p. 159.

<sup>587</sup> DERRIDA, J. y VATTIMO, G. (Org). *A religião*. (2000). p. 160.

<sup>588</sup> *Ibidem*, p. 160.

Jabés<sup>589</sup> como otro genial intérprete de la experiencia judía de lo divino como ausencia, para el que el presente es la negación de Dios. “*Y no sólo el presente del hombre: el presente de la palabra que pretende decir el Silencio de Dios.*” Como la creación es la negación de Dios, el sentido de habitar el desierto se ha invertido, no siendo ya más negativo sino, por contrario, positivo. Deambular por el desierto es corresponder a Dios. “*El creador es rechazado por la creación. Esplendor del universo, el hombre se destruye creando*”<sup>590</sup>. La palabra poética que deja que el silencio la diga en vez de que la diga el silencio como el logos declarativo, re-vela al mostrar lo que no puede ser dicho, ni tampoco callado. El acto de creación, o mejor, la contemplación del acto de creación, en el yo puntual, es la ausencia de un lugar en el que el sujeto pueda reposar la cabeza. Habitar el desierto en perpetuo nomadismo, sin madriguera ni nido, es nuestro destino.

Como ya hemos dicho, para Heidegger, la historia del ser es desde el inicio la historia de la nivelación entre el ser y el ente; es la historia del carácter olvidadizo de la diferencia que les separa. Se abandona el ser en provecho del ente. Sea bajo la denominación del *eidos* platónico, de la *ousia* aristotélica, del Dios creador o de la subjetividad (¿o lenguaje?), la historia de la filosofía es la historia del olvido del ser.<sup>591</sup> ¿A través de qué tramas fue ocurriendo el olvido del ser en las diversas épocas de su desvelar/ocultarse? Sin lugar a dudas, es cierto que fue en el interior del concepto donde nos volvimos cautivos del olvido. Si el lenguaje, originalmente debería ser la casa del ser, muchas veces puede ser el laberinto donde él se oculta.

En una primera época<sup>592</sup>, que tomaremos como el centro del laberinto, podemos encontrar los huesos descarnados de la abstracción que declara la identidad entre ente y ser, entre ser y pensar. Forma ideal, trascendente, perfecta; huesos pulidos que relucen en el espejo inmóvil de la eternidad inteligible del concepto. Esqueleto, estructura de la totalidad de lo real manifestado en el espejo movable del juicio. Sustancia, sujeto de toda predicación posible. Eje, inmóvil y necesario, de la rueda accidental de lo particular expresado en el *sinolon hilemórfico*.

He ahí como el verbo, sujeto superlativo absoluto, *sumo ens*, perfectísimo, se hace carne y, en una segunda época, se presenta como criatura. Capaz de toda presencia, unidad/totalidad suprema de lo real, se revela (*Kenosis*) en su hijo unigénito, hijo del hombre, pero también de

<sup>589</sup> Jabés se liga, me parece, a la tradición cabalística de Isac Luria y de la contracción divina (Tzim tzum) para dar lugar a la creación donde existe el mal, y sólo puede existir porque Dios se “retiró”.

<sup>590</sup> DERRIDA, J. y VATTIMO, G. (Org). *A religião*. (2000). p. 161. Citación de *Le livre des questions*, de Edmond Jabés.

<sup>591</sup> NUNES, B. *O Nietzsche de Heidegger*, (2002). p. 22 y 23.

<sup>592</sup> HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico*, (1998). p. 22. “*De acuerdo con Schmädelbach y Tugendhat, es posible distinguir entre modos ontológicos de pensamiento (primeira y segunda época), de filosofía de la reflexión y lingüística*”.



Dios. El esqueleto/forma se revistió de la materia humana y realiza su mayor epifanía. Se prepara, a través del espíritu de las ideas, en la tercera época (¿del Espíritu Santo?), para la llegada del sujeto pensante. Verdad universalizada, innata, común a todos los hombres. Sintetizadora de lo múltiple y aparente devenir, nuevo unificador, ya no más trascendente, sino más bien trascendental condición de posibilidad de toda inmanencia posible. Yo pensante, capaz de verdad, por ser el nuevo centro alrededor del cual giran los otros entes, pasivamente, a la espera de sus nombres/formas. Adán redivivo, admitido en el nuevo paraíso de la razón teórica objetivadora y calculadora. Pero ya nunca más a la espera de la absolución; ahora por el contrario como juez y árbitro de toda la creación, a la que él ilumina y esclarece, hasta el punto de la evidencia/certeza matemática.

“El desierto está creciendo. Desventurado el que abriga desiertos” <sup>593</sup>.

Mas este Yo/Adán pensante prueba, instigado nuevamente por la serpiente urobórica de la auto-reflexión <sup>594</sup> del fruto dulce/amargo de la voluntad. Surge así, expulsado del paraíso de la abstracción teórica, como un exilado de la verdad. Toma contacto con su naturaleza pulsional, transitando por su lado salvaje y embriagándose con el zumo dionisiaco del flujo trágico de la vida, y se torna en un Yo quiero <sup>595</sup>. Cuando se descubre como voluntad lleva a cabo la caída de todos los valores, el crepúsculo de todos los ídolos.

Se pone frente a frente con el abismo, suspendido en la nada en que se transformaron todas sus verdades <sup>596</sup>, todas sus certezas, todos sus valores, todas sus creencias. El profeta anuncia la muerte de Dios.

¿Puede haber para este ser desterrado, que con su hambre rampante de saber/poder objetivador de la ciencia y de la técnica devora la tierra, alguna esperanza, alguna aurora? ¿Toda esta hambre ya no era desde siempre voluntad: voluntad de saber, voluntad de verdad, voluntad de muerte y voluntad de nada o, finalmente, voluntad de voluntad? <sup>597</sup> No

<sup>593</sup> NUNES, B. *O Nietzsche de Heidegger*. (2002). p. 36.

<sup>594</sup> VATTIM, Gianni. *La sociedad transparente*, (1996). p. 37 y 38 de la Introducción de TERESA OÑATE: “(...) la metáfora del desierto que avanza denuncia más bien un hecho: que el fin de la modernidad no ha dado aún lugar, y puede no darlo nunca, a otra historia y hasta a ninguna historia. Que nuestra condición es sólo posmoderna, que sólo podemos registrar el tránsito de la modernidad a la posmodernidad dentro de ella e investigar el sentido de sus muchas manifestaciones, porque desear y entonces creer que estamos ya, inmediatamente, en una historia no-moderna o ultrametafísica, además de falsear nuestro aquí y ahora, impediría precisamente preparar la mediación de esa otra historia que por ahora sólo se nos da como una posibilidad cercada de problemas, y no sólo de orden fáctico, sino teórico: entre ellos y sobre todo, dicho sucintamente, el que propone la autofagia circular del sistema metafísico que se retroalimenta por superación-consumo de sus propias partes-momentos, absorbiendo en la indiferencia formal de su autorrecurrencia sin fin, toda aquella oposición que pretende superarla.”

<sup>595</sup> NUNES, B. *O Nietzsche de Heidegger*, (2002). p. 25 y 26.

<sup>596</sup> *Ibidem*, p.48 y 49. “Lo que es nuevo en la posición actual de la Filosofía es la convicción que ninguna época tuvo: no poseemos la verdad. “Antes todos tenían la verdad incluso los escépticos.” (citado por Benedito Nunes de un fragmento de la fase de Aurora y la Gaya ciencia.

<sup>597</sup> *Ibidem*, p.49. “A la voluntad de potencia cabe atribuir el ser, porque es esa misma voluntad que todo comensura, y que todo comensurando, de acuerdo con las fuerzas instintivas, vitales, que tienden a la

puede haber restauración basada en un nuevo olvido, según la misma lógica “del-ente”. Ahora, sólo un Dios muerto (¿o un último Dios por venir?) puede salvarnos. No esperemos más con espíritu ascético<sup>598</sup> la hora de la venganza contra aquello que es pasado, pues el pasado no es destino. Abandonemos todo resentimiento y, tal vez, podamos hacer del laberinto donde nos aislamos una morada más apacible. Si el lenguaje es la casa del ser, que él sea abierto y soleado (¿cómo un desierto?); que no sea una prisión/laberinto donde habitamos con los monstruos y fantasmas del resentimiento y del que sólo podemos evadirnos por la desesperación, la locura y la muerte, con las alas de cera de nuestras ilusiones.

¿Será el lenguaje, al mismo tiempo laberinto e hilo de Ariadne/conductor de nuestra libertad? ¿Puede ella nos conducirnos como voluntad de vida y, así, como voluntad de arte? Si ella es voluntad de voluntad<sup>599</sup>, ¿por qué no puede ser voluntad de vida?

Giorgio Agambem, en el libro *Lenguaje y muerte*, explicita los vínculos entre teología y gramática al volver a la esfera de la enunciación, que tiene un lugar independiente y anterior a lo que en ella es enunciado y significado. Los pronombres como designadores de la enunciación, antes de designar objetos reales, indican precisamente que “el lenguaje tiene lugar”<sup>600</sup>. Se refieren al evento inaugural del lenguaje donde el mundo de los significados puede surgir. El propio Agambem observa que en el pensamiento medieval y, previamente en el griego, hay un entrelazamiento estructural entre reflexión gramatical y reflexión teológica y filosófica: “(...) *el pensamiento teológico es también pensamiento gramatical, y el Dios de los teólogos es, igualmente, el Dios de los gramáticos*”<sup>601</sup>. La implicación de esta aserción es fundamental para el problema del nombre de Dios. El nombre es, según los gramáticos,

“(...) *la esencia determinada según cierta calidad. ¿Qué ocurre – se preguntan los teólogos – cuando un nombre debe ser trasladado para designar la esencia divina, que es puro ser? (...) En las Regulae Theologicae de Alano de Lille, la predicación de un nombre a la sustancia divina*

---

*dominación, convierte el ser en humo. Sólo es real lo que es objeto de evaluación; lo real, que también puede ser llamado de vida y como tal conjunción y dispendio de fuerzas, está en la dependencia de los valores creados por nosotros. (...) Mismo con su fondo instintivo y corporal, la voluntad de potencia continúa siendo voluntad, y como voluntad continúa queriendo. ¿Qué quiere la voluntad? No quiere la idea ni se delimita por las representaciones como en Schopenhauer. ¿Qué puede querer esa voluntad si no a sí misma? “La voluntad se quiere a sí misma”, dice Heidegger en el ensayo de Holzweg (...)*”

<sup>598</sup> NIETZSCHE, F. *Genealogía de la moral*. (2000) tratado tercero: ¿Qué significan los ideales ascéticos?

<sup>599</sup> Y en este punto podemos decir que la estructura urobórica de la metafísica anunciada más atrás es esa característica paradójica del pensamiento serpiente (tomo aquí el término de P. Valéry y su uso como una imagen de la lógica del nihilismo) que al mismo tiempo en que nos prende puede libertarnos.

<sup>600</sup> AGAMBEM, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. (2006). p. 43 y ss.

<sup>601</sup> *Ibidem*, p.45.

*es descrita como un ‘tornarse pronombre’ (pronominator) y un ‘perder forma’ (fit informe) del nombre.’”<sup>602</sup>*

Un nombre aplicado a la sustancia divina pierde su significado, transformándose en pronombre (pasaje de la significación a la indicación). Por otro lado, si el pronome es referido a Dios pierde su función indicativa, manteniéndola sólo mediante el recurso de la fe, lugar de una indicación que ni es sensible ni intelectual. Fe, aquí definida como particular dimensión de significado, particular gramática de pronome demostrativo, cuya función ostensiva de la indicación no es referida a la experiencia de los sentidos ni del intelecto, ocupando lugar en la instancia del discurso como tal. En esta perspectiva se debe entender el pasaje del Éxodo 3.1.3 en el que Moisés pide a Dios que revele su nombre y Él responde: “Soy el que soy”.

*“Por eso, cuando procedemos (indagando) en Dios a través de la vía de la negación, primeramente le negamos los nombres y los atributos corporales; en segundo lugar, también los intelectuales, conforme los que son encontrados en las criaturas, como la bondad y la sabiduría; y entonces subsiste en nuestro intelecto sólo el hecho de que Dios es, y nada más: y éste se encuentra en cierta confusión. Por último, entretanto, le removemos hasta este propio ser, tal como él existe en las criaturas, y entonces él subsiste como en una tiniebla de ignorancia, a través de la cual, en lo que toca a la condición terrena, activamente nos unimos a Dios, como dice Dionisios. Y éste es el oscurantismo en el que se dice que Dios habita”<sup>603</sup>.*

La teología mística es, así, una gramática particular y perfectamente coherente<sup>604</sup> que piensa el límite extremo de la ontología, del tener-lugar del ser. En este límite extremo, la reflexión teológica cristiana se funde con la mística hebrea cuando ésta discurre sobre el impronunciable nombre de Dios; el *nomen tetragrammaton*. El tetragrama IHVH (iod, Hé, Waw, Hé) es formado escribiéndose sólo las consonantes, ya que nosotros no conocemos las vocales que entraban en la pronunciación del nombre divino, lo que lo hace literalmente impronunciable<sup>605</sup>.

---

<sup>602</sup> *Ibídem*, p.45.

<sup>603</sup> AGAMBEM, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. (2006). p. 47.

<sup>604</sup> TUGENDHAT, E. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. (2006). “Se obserba, además, que la ontología es completamente preservada en la semántica formal.” p.59.

<sup>605</sup> AGAMBEM, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. (2006). p. 48. “Los massoretas, en el siglo VI introdujeron los puntos vocales en la escritura, en el lugar de las vocales originales, en aquel entonces desconocidas, fueron aplicadas al tetragrama aquellas del nombre Adonai (señor) asumiendo así la forma Jehovah.”

*“Lo que aquí es pensado como suprema experiencia mística del ser y como nombre perfecto de Dios (la ‘gramática’ del verbo ser que está en cuestión en la teología mística) es la experiencia de significado del propio grámma, de la letra, como negación y exclusión de la voz (nomen innominabile, que se escribe, pero no se lee). Como nombre innombrable de Dios, el grámma es la última y negativa dimensión de la significación, experiencia ya no de lenguaje, sino del propio lenguaje, o sea, de tener su lugar al suprimirse la voz. Hasta de lo inefable existe entonces una ‘gramática’: lo inefable es, por cierto, simplemente la dimensión de significado del grámma, de la letra como último fundamento negativo del discurso de lo humano”<sup>606</sup>.*

Para Agamben el problema de la indicación del “esto” es el tema original de la filosofía, y porqué no decirlo, de lo que puede y no puede ser dicho; o de lo que puede ser, porque no puede ser dicho. La primera categoría para Aristóteles se distingue de las sustancias segundas. Las sustancias segundas son referidas por los nombres comunes. La sustancia primera es indicada con los pronombres demostrativos: este determinado hombre, este determinado caballo. “Toda esencia primera significa un “esto” que, de esta manera, lo indica como indivisible y uno en número”<sup>607</sup>. Si las sustancias segundas son dadas por los significados del nombre común, la sustancia primera se refiere al significado del pronombre demostrativo (o nombre propio, como por ejemplo, Sócrates).

El problema metafísico del ser está, desde el inicio, interconectado con el problema del pronombre demostrativo y, por tanto, con la esfera de la indicación. La indicación, *el esto*, es la esencia según el sujeto. La sustancia primera marca, pues, el paso del indicar al significar, del mostrar al decir. El mostrar, el indicar son primeros. El decir y el significar son secundarios. La cosa más concreta es igualmente la más universal tanto para Aristóteles como para Hegel. Hay también una negatividad en la aprehensión del *esto*, que “se revela puntualmente como un *no esto*, como un haber sido (*Gewesen*).” La indefinibilidad y negatividad de la sustancia primera queda clara en la expresión usada por Aristóteles para definirla: aquello lo cual era el ser (*quod quid erat esse*).

La quiebra de la palabra es la escisión de la sustancia entre mostrar y decir, indicación y significación que define las condiciones bajo las cuales va a ser formulado el problema ontológico, y para nosotros también el problema de la subjetividad. La construcción estética de la subjetividad, parte del principio que el arte es religión sensible y diviniza al hombre, su subjetividad, su *proto ousia* su “esto”, pronombre demostrativo, aquello lo

<sup>606</sup> *Ibidem*, p.31.

<sup>607</sup> ARISTÓTELES, categorías 3b, 10, citado de *A linguagem e a morte* de Giorgio Agamben. p. 31.

cual era el hombre. Al divinizarlo, lo nadifica como presencia plena afirmándolo como presencia de la ausencia. Por fin le removemos (de su **yo** “esto”) incluso este ser propio como narrativa biográfica y “*entonces él subsiste como en una tiniebla de ignorancia*” donde oscuramente él habita. La relación constitutiva entre subjetividad estética, lenguaje y muerte se expone en el re-velar de la presencia/ausencia. La subjetividad, como el lenguaje, es establecida no como objetiva y plena, sino originariamente como silencio, reserva de significación expuesta en la fractura del lenguaje objetivante.

Para finalizar me gustaría retomar a Vincenzo Vitiello en su exposición de la oposición (opuestos son complementarios) de la palabra de Jesús y del cristianismo de Pablo, a partir del abandono como metáfora cristiana de este itinerario de la voluntad de poder como arte, sobre la cual se constituye la subjetividad estética. Mateo atribuye a Jesús las mismas palabras dichas en el Salmo de David. “*Abriré en sentencias mi boca, evocaré los arcanos del pasado.*” (Sal. 78,2), cuando dice: “*Abriré en parábolas mi boca, declararé las cosas ocultas desde la fundación del mundo*” (Mat, 13,35)<sup>608</sup>. De igual manera, Mateo repite las palabras de David, en la crucifixión de Jesús, cuando en la hora nona éste exclama: “*¡Eli, Eli, lama sabachtani!*” (Mat, 27,46)<sup>609</sup> que quiere decir: “*¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?*” (Sal. 22,3).

Curiosamente, a la vez que las repite, paradójicamente, distorsiona (*Verwindung*) el significado veterotestamentario de los referidos dichos. La ley canónica pertenece al mundo visible/objetivado. La repetición distorsionada de los dichos proféticos por Jesús tiene “*el sentido profundo de marcar la diferencia, insuperable, entre el interior y el exterior, la conciencia y el mundo (...)*”<sup>610</sup>. Las palabras de Jesús son parábolas, alegorías, discurso poético, no un puente entre la conciencia y el mundo objetivo “*(...) al contrario, es la espada que los separa (...) Jesús habla por parábolas, o sea, de modo oblicuo, pues tiene conciencia de que aquello que tiene a decir no es decible en la lengua del mundo (...)*”<sup>611</sup>. Cuando Jesús explica a los discípulos porqué habla alegóricamente él dice que ello es debido a que la mayoría “*viendo no ven y oyendo no oyen.*” (Mat, 13, 10-13). Aunque que Jesús habla a todos, sólo lo comprenden los que entienden más allá de la lógica del lenguaje del ente, “*los que comprenden que la palabra siempre es dúplice, oblicua, mentirosa*”. Por eso, de la misma manera que la subjetividad metafísica que no se constituye en la conciencia de los “*misterios del reino*” de la interioridad auténtica de aquellos que ya “*murieron*” para el mundo de la exterioridad, los “*misterios*

<sup>608</sup> NACAR-COLUNGA, *Biblia sagrada*. p. 731 y 1171.

<sup>609</sup> NACAR-COLUNGA, *Biblia sagrada* p. 701 y 1195.

<sup>610</sup> DERRIDA, J. y VATTIMO, G. (Org). *A religião*. (2000). p. 174.

<sup>611</sup> *Ibidem*, p. 174.

del reino” de la poesía y de la alegoría en su re-velar continuo de la creación artística, tienden a objetivarse tornándose máscara de una sola faz.

*“Los propios discípulos no le comprenden cuando él anuncia por primera vez su muerte – su muerte al mundo ya desde siempre ocurrida -, a Pedro, que, perturbado, le dice: ‘Ten compasión de mí, Señor; eso de modo alguno te ocurrirá’ Jesús replica: ‘Vete, Satanás; tu eres para mí transtorno (skándalon), porque no piensas en las cosas de Dios, sino en las de los hombres’ (Mat, 16,23). Satanás aquí denomina el mundo de los hombres, de las cosas de los hombres. El reino de la exterioridad”*<sup>612</sup>.

El mundo de la objetividad, exterioridad e inautenticidad de los que niegan la muerte, de los que no toman la decisión anticipadora de la muerte es una trampa. De ahí el porqué del anuncio de la muerte y de la resurrección. *“La resurrección es la propia muerte: la muerte para la exterioridad de la Ley, que es vida en la interioridad de la fe, o sea, de la conciencia”*<sup>613</sup>. El Dios padre de Jesucristo es Dios de vivos (los profetas)<sup>614</sup> desde siempre mertos a la exterioridad del mundo. La comunidad que más tarde se va a erguir entorno a la palabra de Pablo, que como institución tiende a transformarse en trampa, es del mundo de la presencia, de los entes y de la subjetividad metafísica (de la presencia plena). Las palabras de Jesús no son de salvación y redención del mal en este mundo. El mundo y los males de la exterioridad no pueden tocar el hombre interior que crea continuamente los criterios bajo los cuales será juzgado<sup>615</sup>. Ni la conciencia o la fe subtraen al hombre del mal del mundo. Y, sin embargo, “Es en el mal del mundo donde lo divino del hombre vive.” Y en la exterioridad de la presencia y en la aridez florida y exuberante del mundo del espectáculo (*skandalon*) del consumo y de la industria cultural donde el artista tiene que instaurar su desierto/vivo, su monumento fúnebre en el mundo de los “vivos”/muertos.

*“Si ahora oímos nuevamente el grito de la hora nona, comprenderemos la diferencia abismal con respecto a las palabras del salmo 22. En el grito del Hijo, es el Padre quien se revela. El abandono no es el castigo de una culpa: el Padre es así, es Padre sólo en y por el abandono del Hijo, del Hijo del hombre, de todos los hijos, del mundo. Esta es la*

---

<sup>612</sup> *Ibídem*, p. 175

<sup>613</sup> DERRIDA, J. y VATTIMO, G. (Org). *A religião*. (2000). p. 175.

<sup>614</sup> “Y sobre la resurrección de los muertos, ¿no leísteis lo que Dios os declaró: Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob? Él no es el Dios de los muertos sino de los vivos.” (Mat. 22, 31-32).

<sup>615</sup> RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. (1999).

*verdad que el Mesías anuncia. En la única forma posible, del discurso oblicuo, mentiroso, de la parábola que dice ‘las cosas escondidas del origen del mundo’ – re-velándolas”<sup>616</sup>.*

Mentiroso aquí quiere decir no objetivo, no transparente, según las leyes de este mundo (de la voluntad de potencia como poder y dominio), aquello que es alegórico, oblicuo y disimulado por relación con los valores de este mundo de organización y de control total. Entretanto, la trampa del mundo va a dominar la poética alegoría de la palabra de Cristo y la seducción del velo removido, la redención y salvación del mal predominará en el discurso paulino. La salvación se presenta como la redención de los males de este mundo, más o menos como el mundo de las esencias formales de Platón hipostasía y reifica los ideales, en la busca, a través de la ideología neoliberal del capitalismo “democrático”, de la exuberancia del consumo y del entretenimiento, en una paradójica sacralización de lo secular en un fundamentalismo de mercado. Para Vitiello, Pablo seculariza el cristianismo, idea en la que Vattimo concuerda, al costo de unir lo que Jesús separara, o sea, interioridad y exterioridad, fe y ley, hecho y valor, en la forma del modelo griego socrático/apolíneo<sup>617</sup> de la metafísica de la presencia.

Cristo no vino a abolir la ley, sino a perfeccionarla, distorsionadamente, mostrando “el aspecto divino de lo humano”. Pablo afirma la ley como realización de la fe (amor), fundando el cristianismo histórico. Para Pablo la palabra es totalmente desvelada en el presente que sintetiza las palabras del pasado y del futuro. Es la tradición del cristianismo paulino la que llega hasta Hegel que aprehende el tiempo paulino en conceptos. La remisión de todo al tiempo mundano, del cuerpo que debe renacer con el alma.

Al contrario de la segunda resurrección paulina, San Agustín afirma una segunda muerte que no es la muerte del cuerpo, sino del alma y da prioridad a la primera resurrección que es justo la resurrección del alma que ocurre ahora.

*“Jesús todavía no habla de la segunda resurrección, de la resurrección de los cuerpos que ocurrirá al final, sino de la primera resurrección, que ocurre ahora. Y, para distinguirla, dice: ‘Ven, la hora, es ahora’. No se trata, por tanto, de la resurrección de los cuerpos, sino de las almas. De hecho, las almas también tienen su muerte en la impiedad y en el pecado. Y es de los hombres que murieron de esta muerte de los que el Señor dijo: ‘Deja a los*

---

<sup>616</sup> DERRIDA, J. y VATTIMO, G. (Org). *A religião*. (2000). p. 176.

<sup>617</sup> Ya nos referimos a la sombra dionisiaca de Sócrates la cual el propio Platón en Fedro y en Fédon intenta “iluminar”; es necesario, por eso, llevar luz a las tinieblas y traer las tinieblas a la luz.

*muertos el sepultamiento de sus propios muertos’, o sea, de modo que los que murieron en el alma sepulten a los que murieron en el cuerpo.”*<sup>618</sup>

La “resurrección” de nuestra subjetividad por la voluntad del arte es ahora, en el despertar a nuestra interioridad, para lo que es irreductible a las representaciones o imágenes del mundo, del consumo, de la técnica, y de la ciencia y de la metafísica de la presencia. Lo que exige una continua labor de recomposición/dilaceramiento, la vía de la cruz, Dionisos y el crucificado. El presente, de la subjetividad estéticamente estructurada, es el presente de la cruz que no aguarda por el futuro de la segunda resurrección centrada en la fe de después de la cruz. La hora presente del vía crucis es la que no tiene como durar (sincronicidad), no pasa ni dura; es. El paso del yo narrativo de las representaciones e imágenes del mundo al yo puntual, el tránsito de la muerte a vida ocurre en el presente del ahora.

*“La fuerza del pensamiento de Plotino se impone a Agustín contra su propio querer y entendimiento. Mas si el Padre es tal en cuanto todo es contenido en sí, en la forma de la simplicissima complicatio, entonces el logos que explica lo más Simple, es la verdad, la tradición, la transmisión de éste, sólo en cuanto, de la misma forma, lo es de la traición, de la mentira. Está en la naturaleza de la esencia divina del Padre con el Hijo, de la revelación o misión, y de la verdad con el abandono y la mentira. Revelación, o misión, es abandono – verdad es mentira: éste es el sentido extraordinario de la Kénosis divina, del escándalo de la Cruz – que, por fin, también se impone a Agustín, aún que contra su fidelidad al apóstol”*<sup>619</sup>.

El abandono, en términos de subjetividad estética, puede ser entendido como la mentira de la estética de las masas para el consumo y el espectáculo; la estética que privilegia unilateralmente el reconocimiento continuamente banalizando para atender la necesidad del entretenimiento de las masas consumidoras. Por otro lado, si pensamos en términos de una oscilación continua entre revelación, verdad, reconocimiento, extrañamiento, narratividad, puntualidad, abandono y celada podemos pensar a Pablo y Agustín como derivaciones complementarias, y a la vez distorsionadas del Jesús de los evangelios y del rebajamiento de lo divino como simultánea divinización de lo humano, también a través del arte como religión sensible. Ambos, rebajamiento de lo divino y divinización de

---

<sup>618</sup> DERRIDA, J. y VATTIMO, G. (Org). *A religião*. (2000). p. 179. Citando Agustín *De civitate Dei*.

<sup>619</sup> DERRIDA, J. y VATTIMO, G. (Org). *A religião*. (2000). p. 181.



lo humano ocurrirían simultánea y reversamente, ora como mentira ora como verdad, en parábolas.

Según Vitiello es en Kant donde la palabra de Jesús, la palabra del abandono, del discurso oblicuo, se ejemplifica elucidándose a partir de la separación entre noúmeno y fenómeno, entre los juicios determinantes, objetivos, temporales y espacialmente condicionados y los juicios reflexionantes y prescriptivos que no pueden ser esquematizados según las categorías formales de la objetividad siendo, así, infinitos e indeterminados. El infinito en Kant es un concepto negativo, que delimita la sensibilidad, la pretensión de determinar de dar figura a lo que es verdadero. “La filosofía kantiana es la fundación rigurosa de la teología apofática”<sup>620</sup>. La verdad es como tal inefable. Si la espada de la palabra de Jesús divide los dos mundos, esto “no significa que su separación sea posible”. El infinito es la negatividad e invisibilidad, a la manera como “Dios sólo se revela en el abandono, en la miseria del mundo, en la infelicidad de la constricción”<sup>621</sup>. El imperativo categórico es la expresión de la razón que dirige la voluntad. Pero, ¿puede el hombre oír la voz de la razón cuando está bajo el dominio de las pasiones?

*“La moral kantiana – en cuanto pura moral de la intención, que en nada puede ser completada, perfeccionada, o completada, por la acción en el tiempo y en el mundo – concierne no al hacer, sino al saber que acompaña todo el hacer; en esto reside lo divino del hombre y en el hombre: en el negativo sebstzufriedenheit, en la satisfacción negativa que sentimos en nosotros mismos, cuando, viviendo en el mundo, sujetos a las constricciones y a las necesidades del tiempo, somos conscientes de que no somos del mundo, de que no le pertenecemos, de que le somos extraños y, en este sentido, y sólo en este sentido, libres”*<sup>622</sup>.

En esta satisfacción negativa que sentimos de nosotros mismos es donde reposan a la vez la libertad moral como ya hemos dicho, y la libertad artística, creativa, que no se restringe a lo explicitable, a lo decible argumentativamente, sino a lo que es, por el contrario, sólo pronunciable oblicuamente en parábolas y arcanos de símbolos que fueron liberados de los cánones interpretativos tradicionales. Contra Vitiello, que afirma que esta libertad y extrañeza no pueden ser traducidas ni en símbolos, nosotros creemos que justamente es el símbolo el que puede traducirla en metáforas y alegorías, o sea, como mentira, en el sentido del lenguaje declarativo.

---

<sup>620</sup> *Ibidem*, p. 182.

<sup>621</sup> DERRIDA, J. y VATTIMO, G. (Org). *A religião*. (2000). p. 183.

<sup>622</sup> *Ibidem*, p. 183.

*“Mentira necesaria, no obstante, pues sólo el velo de la mentira protege lo finito del peligro constante y de la amenaza de la verdad que mata, de la luz divina que ciega, de Dios que, en su positividad absoluta, niega toda negación y, por tanto, toda determinación (...)”*<sup>623</sup>.

En términos de subjetividad, la mentira necesaria es la narrativa autobiográfica que protege el yo finito y determinable en sus figuras e imágenes del peligro constante de la verdad que mata, de la luz que ciega, del yo puntual que en cuanto imagen y semejanza de Dios niega la determinación objetiva y la presencia plena poniéndose como como libertad y extrañeza.

---

<sup>623</sup> *Ibídem*, p. 184.

## APÉNDICE: LA LÓGICA DEL NIHILISMO

Aunque que Vattimo se mueve a partir de las categorías inherentes a una perspectiva histórica y cultural, creo que es fundamental el tratamiento lógico de la cuestión del nihilismo y de la subjetividad para mi trabajo, de la que voy a tratar en este apéndice a partir de la lectura del trabajo: *Lógica del nihilismo*, de F. D'Agostini.

Citando a Duns Escoto, D'Agostini afirma que el nihilismo es una categoría trans-lógica por situarse transversalmente en relación con la teoría y la metateoría. Para decirlo en otras palabras, el nihilismo no afirma una distinción metodológica entre lenguaje objeto y meta-lenguaje, ni entre metodología y ontología<sup>624</sup>. Se relaciona por eso con la temática idealista de la reflexividad. En este contexto, sería pertinente afirmar el nihilismo como lógica del Occidente por su carácter normativo de regla del pensamiento Occidental, de la *ratio* socrática cristiana y sus desdoblamientos históricos. El nihilismo no se confunde con el relativismo y ni con el irracionalismo<sup>625</sup>. Los dos son componentes del mismo, pero no se reduce a ellos. En el nihilismo se afirma una continuidad y un destino del *logos* occidental. Resumiendo en una de sus principales afirmaciones y analizándola lógicamente tenemos:

V<sub>0</sub> – "toda verdad es interpretación" (posición teórica)

V<sub>1</sub> – "inclusive V<sub>0</sub> es una interpretación (posición meta-teórica)

Si incluimos la "filosofía de la historia" mitigada del "olvido del ser" tenemos entonces:

V<sub>2</sub> – "es inevitable para nosotros que pensemos ese juego cuasi-auto-refutativo" (posición filosófica)

Entre teoría y meta-teoría se produce un Juego (filosófico) de autorrefutación. D'Agostini trata este fenómeno como un efecto de compactación lingüística que es una de las premisas de la dialéctica hegeliana. El nihilismo sería, así, una consecuencia en el nivel lógico de un inmanentismo en el nivel ontológico. Recordemos que Vattimo recurre a Heidegger, que a su vez busca en Hölderlin la supuesta "cura" en el mal

---

<sup>624</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do nihilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p.60.

<sup>625</sup> Irracionalismo en el sentido de Jacobi "desvío del racionalismo" siendo mucho más una radicalización, disolutiva, de éste.

que la provocó. Podemos configurarlo como un paradigma excéntrico porque continua y reflexivamente se elimina (Jünger). Así, el nihilismo sería también una preformalización teórico-lingüística preliminar a la lógica matemática, que como experiencia lógica es un "modo de pensar recursivo" (Thoralf Skolem)<sup>626</sup>. El modo de pensar recursivo trata explícitamente el problema de la circularidad de toda elaboración teórico-conceptual cuando los conceptos de un lenguaje son definidos por otros conceptos al fin y al cabo, si consideramos las características del lenguaje natural como meta-explicativas, pertenecientes al mismo lenguaje.

El inmanentismo ontológico nihilista tiene, de esta forma, un correlato lógico-lingüístico-matemático. Hay aquí algo que apunta hacia una solución pragmática cuando la experiencia del pensar recursivo nos da una incomensurabilidad (infinito) governable con números, nombres y definiciones (finitos). Se asocia así el abordaje lógico a la perspectiva ontológica de los problemas clásicos del **comienzo**, de la **circularidad de la verdad** (eterno retorno) de la **reflexividad del sujeto** etc.

La experiencia lógica de la incomensurabilidad formalizada (nihilismo) nos despierta, al mismo tiempo, a una tercera cultura que se insertaría entre la humanística y la científica: la matemática.

### Sobre la verdad del nihilismo en el sentido lógico

"Si la verdad desapareciera, sería, no obstante verdadero que la verdad habría desaparecido" (Agustín). Es la consecuencia de la regla de la lógica clásico-verifuncional (*consequentia mirabilis* – Ley de Peirce – reafirmación a través de la negación). Al fundar el carácter irrefutable (como absoluto y total) de la verdad (como perspectiva) podemos afirmar, dice D'Agostini que,

*"(...) con eso se confirma que, como pensaba Hegel, el nihilismo tiene cierto parentesco con los 'fundamentos' de la razón y, tal vez, es una de sus articulaciones inabables y hasta uno de sus presupuestos instituíbles"*<sup>627</sup>

El nihilismo se articula aquí, paradójicamente, con el fundacionismo. La formulación perspectivista de la verdad como interpretación, es decir, la verdad según criterios y sistemas de lenguaje históricamente situados y, por tanto, temporales, es lo que nos resta según una posición débil o deflacionaria de la verdad.

La verdad absoluta es inefable<sup>628</sup> por ser redundante o por caer en el

<sup>626</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do nihilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 64.

<sup>627</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do nihilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 70.

<sup>628</sup> *Ibidem*, p. 71. Inefabilistas, posición difundida por filósofos del siglo XX como Freye, Wittgenstein, Quine, Heidegger e o neoestruturalismo.

perspectivismo. El "es verdad" pasa a ser premisa pragmática (ver la pragmática formal de Habermas). El procedimiento *eléntico* aristotélico de refutación por autorreferencia (libro VI de la Metafísica) es el expediente de la crítica al antifundacionismo hecho entre otros por Apel y Nagel (contradicción performativa). Ocurre aquí un efecto de "ubicuidad-innegabilidad" de instancias fundacionales como razón, lenguaje, historia, subjetividad, filosofía, metafísica etc.

*"(...) el problema de la razón no es nunca un problema de ausencia de racionalidad. El irracionalismo puede tener siempre buenas razones (...)"*<sup>629</sup>.

La razón (lenguaje) se posiciona desde el punto de vista lógico, como translógica porque es transversal a otros intrascendibles y, por tanto, está dentro y fuera de las reglas lógicas. La *consequentia mirabilis* se sitúa en las fronteras de la lógica clásica, lo que le da el carácter cuasi-paradójico y cuasi-circular. Esto ocurre, como ya fue destacado por varios autores, por la falta de distinción de niveles lingüísticos de los procedimientos elénticos<sup>630</sup>.

Somos llevados también al problema lógico-matemático-computacional (problema de la parada de Alan Turing): todo depende de cómo y cuándo nos detengamos. En las tentativas de racionalización del nihilismo (Habermas, por ejemplo) se admite la negación de la verdad si concomitantemente reconocemos que nuestra negación pertenece a otro nivel que no sea el de las proposiciones descriptivas donde, con pertinencia, podría ser juzgado el carácter V o F de estas proposiciones. De ahí la propuesta de que la lógica nihilista deba ser concebida como una lógica trascendental que investiga las condiciones generales de toda teoría. Eso justificaría la paraconsistencia (por ejemplo, las contradicciones performativas) de las tesis nihilistas, que contradirían el resultado de Tarski, entre otros, de que el predicado 'verdadero' es metalingüístico. Por otra parte, ya hemos dicho que la lógica nihilista apaga las distinciones entre lenguaje objeto y metalenguaje, lo que complica nuevamente la cuestión.

*"En efecto, el elenco de los juicios metateóricos negativos (es falso que la verdad no existe, es contextual la tesis de la contextualidad de la verdad etc.) o es únicamente formal (y no hay como parar el recurso de la no-verdad) o exige algún fundamento en el plano ontológico"*<sup>631</sup>.

D'Agostini ve aquí la afirmación de una ontología factual (existencia de entes objetivos y necesarios) como correlato lógico-lingüístico de la

<sup>629</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do nihilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 73.

<sup>630</sup> Por ejemplo, la teoría de los tipos de Russell.

<sup>631</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica de nihilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p.77.

estructura del ser que funda e incluye todo no-ser, es decir, la negación y la nada. Ya Duns Escoto y Buridano<sup>632</sup> enfatizaban que sin el presupuesto de un ser necesario no podríamos liberarnos del efecto de ubicuidad e innegabilidad de la verdad. De este modo, al nihilismo epistemológico – que afirma que no existe la verdad – le sigue el nihilismo ontológico – en el que lo que se propugna es que *puede que no exista nada*.

### Las raíces ontológicas de la lógica

El nihilismo completo que afirma que la verdad no existe no es una verdad que valga en el nivel teórico y metateórico, y conduce al nihilismo asintótico. A partir del principio de sustitución es posible continuar indefinidamente y obtener, a partir de sustituciones sucesivas  $T = \sim(\sim(\sim(\sim T)))$ , la equivalencia entre  $\sim T = T$ .

*"Si vale la regla de la doble negación, llegamos a negar la verdad después de haberla afirmado partiendo de la misma regla que promueve su reafirmación"*<sup>633</sup>.

En este punto conectamos a Nietzsche con Heidegger en la cuestión de las máscaras que recubren máscaras y de la "recursividad". Somos conducidos a repensar los límites de la lógica clásica y principalmente el modo de entender la negación clásica y, por tanto, a una lógica diferente.

*"La tesis que enuncia la esencia de la verdad, a su vez, debe ser entendida como una verdad, pero sólo en cuanto descripción de una experiencia histórica"*<sup>634</sup>.

La verdad no puede ser tratada aquí sólo como adecuación, pues se trata de una experiencia histórico-lingüística cuyo juego reconstructivo conlleva una retroacción sobre sus contenidos y sobre su método. El nihilismo expresa, de este modo, una peculiaridad "lógica" con relación a la referencialidad o descriptividad que por ser compleja D'Agostini considera como desarrollo final de la tradición idealista de la especulación<sup>635</sup>.

*"Como Dummett mostró, la semántica clásica de la verdad, o sea, el modo clásico de concebir el nexo verdadero-falso en términos de tercero excluido y de bivalencia, no se adapta a la "lógica" de la experiencia"*<sup>636</sup>.

Las condiciones de una lógica nihilista son condiciones de la

---

<sup>632</sup> *Ibidem*, p.78.

<sup>633</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002) p.80.

<sup>634</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>635</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>636</sup> *Ibidem*, p. 83.

experiencia hermenéutica de la verdad como evento histórico-lingüístico que no reduce la teoría del significado y de la verdad a una aserción, sino que también la relaciona con el concepto. En la perspectiva de una lógica predicativa de segundo orden, se percibe claramente que la semántica de la verdad no se adapta a la lógica clásica, donde están en juego predicados y experiencias que no se sujetan al régimen de la bivalencia. Al contrario, se adecuan mucho más a la ambivalencia de las lógicas intuicionistas, paraconsistentes, y de la lógica de los colores.

“Una tesis fundada en la experiencia histórica tiene un régimen de falsificación diferente de una tesis simplemente descriptiva”<sup>637</sup>, con lo que tendremos que proceder a una revisión de las tesis del empirismo dado que la "experiencia" que está en juego no es la de los datos sensoriales. Experiencia aquí se refiere a un acto constructivo y reconstructivo en el continuo/descontinuo de la experiencia histórica y lingüística, y también matemática, que por sustitución conecta la nominación a los números. No es el caso de una pluralidad de experiencias y construcciones subjetivas sino de una pluralidad de sentido que requiere de una objetividad que no cabe en la ambivalencia del régimen de la lógica clásica.

Con todo, esto no elimina el carácter paradójico y contextual de la lógica nihilista. Al contrario, nos revela la imposibilidad de su correlato pluralista y contextualista que la legitima al mismo tiempo que la coloca como "apenas"<sup>638</sup> otro punto de vista. La lógica del nihilismo es, para Nietzsche, la lógica de la decadencia en los tres sentidos de verdad, inferencia y formalización. Lógica nihilista es, por tanto, el desenmascaramiento del desenmascaramiento extrayendo consecuencias radicales del 'ni-ni'. El procedimiento que lleva a la desvaloración de los valores absolutos es el de la autorreferencialidad, el del logos lenguaje que al radicalizar la verdad, los valores y la formalización los destruye simultáneamente. La diferencia de los "centros de fuerza" adquiere primacía sobre el todo orgánicamente instituido.

Vattimo, al situar el nihilismo en el nivel de una ontología hermenéutica de la actualidad, retoma el significado afirmativo del nihilismo, lo que lo aproxima a Deleuze.<sup>639</sup> Por más que el propio Deleuze enfatiza el nihilismo antes que nada como disolución del logos metafísico "por desmembramiento y pulverización"<sup>640</sup> mientras que Vattimo rehabilita el nihilismo afirmativo a través de una ontología hermenéutica que interpreta el anuncio de la muerte de Dios como secularización/racionalización, inmanencia de la trascendencia.

*"La relación entre institución de la trascendencia y*

---

<sup>637</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p.85.

<sup>638</sup> Que dependiendo del contexto y mucho más que apenas un punto de vista. Es criterio pragmático (y porque no decir formal) de la verdad.

<sup>639</sup> Deleuze e do sentido afirmativo de niilismo

<sup>640</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 103.

*disolución de la transcendencia es precisamente el dispositivo 'paradojal' intrínseco al Cristianismo"* <sup>641</sup>.

### **Primado de la lógica**

Para la investigación de D'Agostini, sin embargo, lo que interesa es la priorización de la dimensión de lo "lógico" que ocurre en este proceso de rebajamiento de lo transcendente a la inmanencia autodisolutiva como realización distorsionada (*Verwindung*) del logos metafísico y no de su olvido (Apel)<sup>642</sup>. El nihilismo es, así, el punto de llegada, el destino de un proceso lógico-ontológico que sobrepasa la historia de la metafísica a partir de una tesis nihilista de la "ausencia de entidades puntuales identificables"<sup>643</sup>.

En la perspectiva gadameriana de un kantismo con matices hegelianos que se firma en el inicio del siglo XX, se consolida la diferencia de la "lógica" filosófica por relación con una lógica matemática o psicologicista. Dos aspectos de lo "lógico" se inscriben en el uso del término por Kant: la lógica como teoría de la inferencia válida y la lógica como investigación sobre los objetos puros del pensamiento<sup>644</sup>. En Hegel, 'lo lógico, discurre entre la distinción paralela entre "*die logik*" como ciencia de la lógica y el "*das Logisches*" como teoría de los objetos del puro pensamiento, del universo de las ideas. El histórico declive del idealismo ocurre sobre la noción paradójica de la "cosa en sí", cosa no-cosa, cosa más allá y previa a la cosa. En la *Crítica de la Razón Pura* la dialéctica trascendental hace imposible tematizar la cosa en sí a partir de la crítica que se hace de la sustancialización-nominalización de las formas.

D'Agostini resalta la anticipación del teorema de la incompletud (Gödel) por la crítica kantiana que al ecuacionar totalidad y anti-nomicidad concluye la inconsistencia de la razón teórica pretendidamente completa. Con la caída del "pensamiento puro" se pone rumbo a la fenomenología como la problematización de los procesos de teorización y de los "objetos ideales". La "existencialización" de la fenomenología (Max Scheler y Heidegger y previamente el propio Husserl con el concepto de *Lebenswelt*) expresa una tendencia antiteorética y antilógica en la tradición continental que desconfía de la formalización lógico-matemática.

En la tradición analítica, la lógica es siempre correlativa a la formalización y matematización del logos-lenguaje. Para Hintikka, por ejemplo, la filosofía puede ser considerada como una rama de la aplicación de la lógica y la matemática como su método y lenguaje<sup>645</sup>.

---

<sup>641</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>642</sup> APEL, K. O. *La transformación de la filosofía*. V. II. (1985).

<sup>643</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 115.

<sup>644</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>645</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p.124.



La última tradición lógico-filosófica en la que se intenta una formalización del pensamiento fuera del ámbito matemático es la lógica idealista de Hegel a Croce y las lógicas anti-idealísticas de Adorno, Deleuze y Heidegger. Aunque en el ámbito analítico la tendencia sea considerar tal formalización como irrelevante, D'Agostini defiende que es legítimo pensar una lógica de la "forma impura" en el sentido del "*das Logische*" hegeliano. Si para Husserl y Kant la lógica filosófica ("*das logische*") es propedéutica para la lógica científica ("*die logik*"), para Hegel y Heidegger la ciencia de la lógica debe adquirir conciencia de la historicidad de sus reglas.

*"(...) no se puede existir una adecuación a la lógica y a sus problemas si el contexto en el cual ella es considerada no se torna translógico"*<sup>646</sup>.

Así, el nexo entre lógica y filosofía queda establecido en el marco de una ontología hermenéutica como ontología histórico-lingüística, como el fondo que permite toda la visibilidad y comprensión del ser. A este respecto, hay que resaltar la proximidad entre el círculo hermenéutico y la recursividad, como característica central de las ciencias exactas. Lo que nos lleva a tener que buscar el soporte ontológico de la recursividad. En este contexto confluyen nihilismo, matemática y platonismo, así como fenomenología, ontología y hermenéutica, donde el lenguaje es concebido como "espíritu objetivo" en el sentido hegeliano y en el sentido platónico de "objetividad" de las determinaciones del pensamiento. De ahí que D'Agostini pueda afirmar que la hermenéutica es el fruto tardío del platonismo (fundacionista).

*"El hecho que esos objetos 'puros' sean en realidad 'impuros', es decir, de naturaleza histórico-lingüística, no nos debe engañar: la orientación que induce a teorizarlos es fundacional, es propia de un pensamiento que hereda la inspiración fundacional del idealismo y del trascendentalismo, llevándolas a nuevas condiciones"*<sup>647</sup>.

### **Herméutica y recursividad**

Hablamos así de orientación fundacional. Aunque lo puro sea histórico-lingüístico y el fundamento sea el abismo de una interpretación/redescripción sin fin. Lo que une orientación fundacional (matematizante) e interpretación interminable – la tarea interminable de la interpretación – es la generalización epistemológica y ontológica del círculo

---

<sup>646</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p.127.

<sup>647</sup> *Ibidem*, p. 132.

hermenéutico de la precomprensión. En estos planos nominalidad es el análogo lingüístico del procedimiento matemático de la numeralidad. La generalización epistemológica del círculo de la recursividad hermenéutica expone una afinidad metodológica entre ciencias exactas y hermenéutica en la cual no hay primacía.

*"Se podrá decir que la hermenéutica es al mismo tiempo filosofía de la **vida** (o del alma, o del tiempo: cualquier que sea el tipo de antagonismo elegido) y filosofía de la **forma**"*<sup>648</sup>.

Al asumir esta posición que da a la lógica un primado en la problemática del nihilismo, en la hermenéutica se establece la conexión entre *mythos* y *logos* en la perspectiva continua y compacta del lenguaje<sup>649</sup>. También la autorreferencialidad se explicita en la doble estructura proposicional/performativa del lenguaje (Austin).

El círculo hermenéutico<sup>650</sup> define, pues, una experiencia lógica con relación al lenguaje y al pensamiento, y funciona como una limitación de la idea de conclusividad lógica<sup>651</sup>; o en otros términos, poniendo limitaciones a las pretensiones teóricas de la objetividad. Lo cual nos lleva a comparar estos resultados limitativos de la lógica con el teorema de Gödel.

Persiste, sin duda, una primacía del contenido proposicional, de lo descriptivo en la filosofía y en la lógica. Pero ésta no excluye el principio de la autorreferencialidad y recursividad<sup>652</sup> del círculo de la precomprensión en el plano epistemológico con sus consecuencias metodológicas que de ello se derivan.

La teoría de la recursividad es una manera matemática y formal de pensar la autorreferencialidad y la propia reflexividad de la conciencia y de la producción artística. D'Agostini cita a Heidegger, para quien:

*"(...) nos movemos en un círculo vicioso. El intelecto común exige que se salga de ese círculo, contrario a la lógica. (...) Mas no se trata de una excusa ni de un defecto. La fuerza del pensamiento está en recorrer ese camino, y en no salir de él, es su fiesta"*<sup>653</sup>.

La problemática del círculo hermenéutico retorna en las ontologías existenciales y en la lógica matemática de los inicios del siglo XX. Las definiciones no-predicativas de la matemática implican la recursividad; es decir, la posibilidad de definir cosas en términos de las propias cosas que se

---

<sup>648</sup> *Ibídem* p. 135.

<sup>649</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 136.

<sup>650</sup> "(...) en el ámbito de la comprensión, no se pretende ninguna deducción de una cosa de otra, de modo que el error lógico de la circularidad de la demostración no constituye, en este caso, un error de procedimiento (...)" *Ibídem*, p. 139.

<sup>651</sup> *Ibídem*, p. 139.

<sup>652</sup> La recursividad es reconocida por Skolem y Hilbert como el contexto propio de toda meta-teoría.

<sup>653</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 141.

pretenden definir. Este modo de pensar recursivo se practica también hoy en la física, en la biología, en las ciencias cognitivas, donde ocurre una mudanza en el estatuto ontológico del objeto. La generalización de la autorreferencia conduce a una interpretación matematizante del inconsciente (Lacan). A este respecto, D'Agostini se refiere a un "núcleo hegeliano-platónico" e "idealístico trascendental" que surge como interpretación extensional de la reflexividad y que está en el centro de la reflexión científica y matemática actual. La recursividad funciona como una manera de nombrar (contener, controlar) la recurrencia reflexiva<sup>654</sup>.

La naturaleza matemática del lenguaje es un fenómeno típico de nombramiento/numeración que presenta afinidades estructurales en varios contextos culturales. Por ejemplo, en la teoría estética de Pareyson, de la fuerza que genera forma y viceversa, también la teoría cuántica en el principio de la incertidumbre de Heisenberg y en el principio de complementariedad de Bohr.

Los problemas o límites de la autorreferencialidad, así como las paradojas semánticas, derivan de la capacidad de los lenguajes naturales (y también de los artificiales) de ser meta-lenguaje de sí mismos. Desde el punto de vista formal, pueden crearse dispositivos para evitar tales paradojas (teoría de los tipos lógicos<sup>655</sup>, semántica de Tarski<sup>656</sup>). En la actualidad, el descubrimiento de paradojas no autorreferenciales han llevado a la filosofía del lenguaje a considerar la autorreferencia no necesariamente como paradójica y problemática en la medida en que en los lenguajes naturales hay una universalidad del elemento autorreferencial/preformativo, y los lenguajes artificiales se refieren, necesariamente, a la instancia última meta-explicativa, del lenguaje común.

Otro tratamiento del problema de la autorreferencialidad se lleva a cabo en la lógica paraconsistente con su sobrepasamiento del punto de vista binario de la lógica clásica. De la misma manera que se también se lleva a cabo una manera de tratar la cuestión de la autorreferencialidad en el surgimiento de sistemas abiertos no-excluyentes de contradicción, en los modelos computacionales, que proponen soluciones análogas a las meta-lingüísticas, de niveles o regímenes diversos de pensamiento (por ejemplo, en las discusiones sobre inteligencia artificial, que distinguen el "modo mecánico" sin autorreferencia, del "modo inteligente" con autorreferencia" y del "modo ulterior" con autorreferencia recurrente).

*"Seguramente, la hermenéutica presenta una dominancia del modelo ulterior. (...) no conseguimos agotar la comprensión de la totalidad porque formamos parte de ella (...)”*<sup>657</sup>.

---

<sup>654</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>655</sup> Una clase no puede ser miembro de sí propia. Distinción entre lenguaje objeto y metalenguaje.

<sup>656</sup> Sobre el logos recursivo y nihilismo como fondo propio del pensamiento del siglo XX versa todo el trabajo de D'Agostini.

<sup>657</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 148.

La categoría de la significación nos envía a las nociones de totalidad y ulterioridad, dentro de la homología entre nihilismo, intelectualismo y platonismo.

*"(...) tener significado para cualquier unidad ontológica (y lingüística) significa acrecentar en lo 'propio' también 'algo diferente' y esta alteridad garantiza el principio de la conexión (...) cada unidad lingüística remite no al todo sino a algunas otras, o a un casi todo"* <sup>658</sup>.

Toda configuración encuentra significación en la sustitución de la identidad/alteridad lingüística por la fuerza de la nominalización. Nominalizar es la raíz de todos los problemas y también de todas las oportunidades en filosofía. Cualquier procedimiento demostrativo /refutativo (eléntico) la presupone. Esta dinámica de la forma (identidad/alteridad, ser/no ser, uno/múltiple comienza de manera ejemplar en la dialéctica platónica (como inteligencia recursiva). A la vez que esta dinámica lleva a la significación al carácter vago, a la funcionalidad e indefinición de la *Koiné* hermenéutica <sup>659</sup>.

Si podemos nombrar, con D'Agostini, la "forma general de los procedimientos de definición/descripción/construcción/computación" como el "algoritmo del nihilismo", entonces la utilidad de la teoría matemática de la recursividad es esclarecer y dominar los efectos de la recurrencia del logos occidental (N. Luhmann). Esto nos lleva a procurar en el inmanentismo nihilista los fundamentos ontológicos de la recursividad. El sentido de un inmanentismo radical puede ser interpretado (Vattimo) entendiendo la voluntad de poder como arte, técnica de creación-producción. El ser requiere tiempo porque no puede volver en el tiempo <sup>660</sup> y modificarlo. De lo contrario él se venga o se iguala a través del espíritu de venganza o de la ascesis. En este caso, en tanto que voluntad de voluntad, es voluntad de entender (Heidegger) el eterno retorno de Nietzsche. Como no puede volver atrás en el tiempo, tiene que repetir-lo. El tiempo es la voluntad, que se repite como tiempo, como ascesis para liberarse o realizar la venganza y pronta para la embriaguez del logos.

El problema es que el movimiento se repite infinita y recurrentemente como los números periódicos. El movimiento es repetición de la diferencia y,

*"(...) tal vez sólo una idea de sustitución-nominalidad sea capaz de conseguir de manera elemental y de un sólo golpe toda la configuración. (...) la ontología de la*

---

<sup>658</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>659</sup> VATTIMO, Gianni. *Más allá de la interpretación*. (1995).p. 37.

<sup>660</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do nihilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 159.

*inmanencia es el fruto de las exigencias lingüísticas del pensamiento”*<sup>661</sup>.

El sentido de la metáfora del eterno retorno nietzschiano se explicita en la ecuación fuerza → devenir de la finitud → recurrencia → infinitud temporal → eternidad del recurrir → recurrencia de la diferencia. El Decir del ser ahí no agota nunca lo decible y remite siempre a su contingencia. De la transcendencia de lo ininteligible platónico pasamos a la inmanencia de lo decible nietzschiano y de él somos conducidos, nuevamente, al afuera de la inmanencia.

*"(...) la infinidad del tiempo es el lugar en el que todos los desarrollos de Es (el ser) tendrán lugar y, por tanto, la infinidad no aprehensible del tiempo es el lugar en que el infinito encerrado en Es (el ser) podrá tornarse actual. Además, la pretensión de concluir la descripción analítica del Es (el ser) equivale obviamente a la arbitraria interrupción de la serie de posibles sustituciones (...)"*<sup>662</sup>.

A la manera como en la banda de Möbius, el estar dentro, recursivamente pensado, ya es estar fuera y viceversa. Ni falta ni exceso, hipercompletivo. La totalización de la presencia (objetividad plena) de los entes acaba por modificarlos. Éste se puede considerar el último acto paradójico de la metafísica de la presencia. El resultado de la inmanentización nihilista es, por un lado, que del ser sólo resta el lenguaje y, por otro, que la naturaleza lingüística puede ser traducida en cálculo: nombrar/numerar, permutación/sustitución, a través de los que el lenguaje es sobrepasado continuamente, de la misma manera que lo verdadero y lo falso se sobrepasan mutuamente en la paradoja de Epiménides.

El resultado formal de la inmanentización es el eterno retorno de la fuga especulativa de la reflexividad recursiva. El ser-lenguaje sólo puede ser comprendido por el régimen de nombramiento/numeración/substitución. El encerramiento del sistema formal equivale a la autorreferencialidad que, a su vez, nos remite a la apertura e indeterminación que explicita ulteriormente su condición de transcendencia inmanente. *El infinito recurso de la autorreferencia se traduce entonces en el infinito recurrir de la bivalencia.*

¿Cuál es, entonces, la distinción entre recurrencia de la autorreferencia y paradoja? Los teóricos del nihilismo (Nietzsche, Heidegger, Adorno, Deleuze, Vattimo) contraponen dialéctica a diferencia al mismo tiempo que percibimos, fácilmente, que no hay diferencia estructural entre diferencia y transcendencia. Para Hegel, para ir hacia

---

<sup>661</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>662</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do nihilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 166.

delante es necesario que se introduzca la diferencia como negación. En las concepciones de Bloch de la pluralidad irreductible de los posibles objetos (incluso, absurdos) del pensar, pasamos a las raíces lingüísticas de los mundos posibles de Leibniz.

La propia eliminación de la autorreferencialidad presupone la autorreferencialidad meta-lingüística del lenguaje natural (Ej.: paradoja del relativismo y del escepticismo). No hay posibilidad/imposibilidad de decibilidad absoluta a partir del lazo entre platonismo y paradojas de la inmanencia. Tales paradojas tienden a deshacerse cuando nos referimos al contexto vital y pragmático del mundo de la vida. En las investigaciones de D'Agostini se trasluce que los procedimientos lógico-matemáticos se relacionan profundamente con las especulaciones platónicas y hegelianas. Un incómodo ontológico recae sobre las ciencias naturales que sin que se reconozcan los presupuestos ontológicos se utilizan metódicamente para postulaciones axiomáticas comunes a todos los saberes que, inevitablemente, echan mano de algún tipo de nominalización y de autorreferencialidad. La filosofía y otras formas humanísticas más pronunciadas de saber, con su tendencia a la para-consistencia no difieren esencialmente de cualquier otra disciplina en razón de su logos nominativo y referencial compartido por todos los saberes<sup>663</sup>.

### **Lógica, retórica, ciencia y técnica.**

D'Agostini apunta el peligro de la pérdida del momento oportuno por parte de la hermenéutica, así como su carácter vago y trivial como resultados nada prometedores del no-reconocimiento e inclusive de la aversión del pensamiento hermenéutico a la lógica teórica y formalizante, y al referencialismo objetivista de las ciencias naturales y exactas.

El efecto de inmanencia, el encerramiento del lenguaje natural lleva a la ambigüedad del concepto de verdad que como correspondencia, en su sentido más tradicional, implica una transcendencia del lenguaje en dirección a lo "real extralingüístico" al que la lengua se refiere. Al mismo tiempo estos efectos paradójicos del nombrar nos llevan a procurar un nuevo sentido de lo "lógico" en filosofía. Algo que podemos encontrar en el concepto de *verwindung* por parte del pensamiento débil.

No podemos dejar que hermenéutica, nihilismo y tecno-ciencia se desasocien. Para lo cual tenemos que reconocerles los vínculos con la matemática, el platonismo y el hegelianismo. Tampoco debemos separar tan rígidamente el *theorein* retórico-consensual del abordaje participativo del *theorein* matemático formal del abordaje objetivante.

D'Agostini critica a Gadamer y a Ricoeur por la problemática definición de la tarea de la filosofía por relación a la ciencia<sup>664</sup>. La

---

<sup>663</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 180.

<sup>664</sup> *Ibidem*, p. 183.

dimensión retórica de la verdad dentro de una visión estético-existencial en una teoría participativa remite a un sentido lingüístico y religioso de la pertenencia comunitaria más que a la persuasión en el horizonte de la filosofía práctica. Si por un lado es importante la crítica de un objetivismo científico que niega insistentemente sus presupuestos ontológicos y existenciales, por otro la hermenéutica no debe pararse tampoco en la afirmación de la falta de transparencia inevitable de la conciencia del sujeto vivo compartida con el saber psicanalítico. Si construir un sistema teórico cerrado es una insensatez, no debemos dejar de percibir que la narratividad histórica debe corregir también las implicaciones anticonstructivas del abordaje participativo.

Vattimo procura, dentro de su discurso hermenéutico, responder a la pregunta por la verdad de la hermenéutica a través de una filosofía de la historia mitigada por el nihilismo entendido como secularización e historia del olvido del ser. Por su carácter de *ciencia de la aplicación (phronesis)* la hermenéutica supera procedimientos de constitución del área de objetos diversos de aquellos utilizados por las ciencias de la naturaleza aplicadas al saber técnico. En otros términos, la "lógica" hermenéutica nihilista no puede prescindir de sus "conceptos-guías" tales como *ethos*, *phronesis*, *praxis*<sup>665</sup> como su lenguaje de fundamentación. Se presenta aquí el problema clásico de la concreción de lo universal, de la dificultad de conciliación entre forma y empiría.

En este sentido, D'Agostini nos invita a aceptar tres lógicas distintas, o tres distintas maneras de operar: la teórica, la empírico-técnica y la empírico-práctica – *phronesis* x *poiesis*, aplicación x operar técnico -. Somos seres arrojados a una condición histórico y contextual (tradición) que nos abastece de una imagen de nosotros mismos cambiante y siempre en proceso de llevarse a cabo, a la manera como el artesano dispone de la forma (*eidos*) que va a imprimir a su materia<sup>666</sup>.

Queda, por tanto, demostrado que las dos nociones de lógica (como pragmática-retórica y dialéctica-dialógica – del *ethos* – del círculo –) se implican mutuamente. Lo que impide situar a la hermenéutica en el plano de lo no-conceptual y de lo extra-lógico, resituando a la hermenéutica como una continuación distorsionada de la dialéctica hegeliana<sup>667</sup>. La hermenéutica se sitúa, así, dentro de una lógica donde las entidades operativas y funcionales (nombres y números) se inscriben o insertan en su único supuesto: la participación en una comunidad lingüística. Dentro de esta normatividad del lenguaje, lo lógico se dispone a partir de estas entidades (conceptos y números) abstraídas de las experiencias intersubjetivas realizadas en el mundo histórico y lingüístico.

---

<sup>665</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 184.

<sup>666</sup> En este punto discordo de la interpretación de D'Agostini (p. 188), en esta altura de la argumentación, aún que en el final concuerde con ella.

<sup>667</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p.191.

El elemento lógico proveniente de la experiencia humana histórica y culturalmente situada cumple su función, encarnándola en el lenguaje.

Estas funciones encarnadas obedecen a un dinamismo de la forma (Goethe y los románticos); se encarnan en el contexto vital en una abarcable ontologización (lingüística) de lo funcional. Estas funciones operativas, conceptos-palabras, son la esencia de la técnica "como proyección efectiva, históricamente factual" del *Logisches* hegeliano. El mundo del *Gestell* heideggeriano expone su estructura circular y recursiva, en una transcripción de la lógica en actividades mecánicas y computacionales, donde los operadores lógicos son interpretados y efectuados como corrientes eléctricas en circuitos, dentro del modelo binario 0/1, verdadero, falso. La cibernética, con sus algoritmos y sus funciones recursivas, realiza la estructura lógica de la presencia dentro de una lógica del ente. En su personificación técnica, empero, la filosofía sólo es capaz de reflejarse y de pensar en sí misma a través de mecanismos de *feedback*.

En el modelo cibernético ocurre, así, un proceso de desrealización/racionalización a partir de la búsqueda de la controlabilidad formal y algorítmica de los procesos vitales isomórficamente asemejados. La conexión entre *techné* y *logos* se establece como respuesta y resolución al problema de la computabilidad de todos los procesos (*turing*) exponiendo la recursividad como el núcleo de la cibernética. La estructura autorreferencial del control y de la información opera en la isomorfia entre procesos empíricos y lógicos de reificación-funcionalización. En este punto, D'Agostini afirma que la ciencia y la técnica poseen una capacidad de pensarse en una autoconciencia cibernético-filosófica<sup>668</sup>, sometiendo la lógica filosófica a la matematización de lo conceptual.

La configuración de esta estructura se expone en la identidad recursiva del concepto  $a = [a, b]$ . De este modo, tal vez "la esencia ambigua de la técnica" es idéntica a la de la circularidad y recursividad presentes en el lenguaje común. La transvalorización ontológico-lingüística de lo lógico se refleja en el concepto de teoría como aplicación abstracta anticipadora de lo universal. Dentro de la tesis de la inmanencia lingüística de la técnica deberían ser revistas todas las dicotomías clásicas de la filosofía: la lógica-histórica, la interpretativa-constructiva, la descriptiva-prescritiva.

*"(...) de hecho, la inmanencia o autorreferencialidad del lenguaje torna infinita la base de los datos de partida, el lenguaje no puede decirse completamente sin reencontrarse en los confines de lo inefable, la inmanencia especula en los confines de lo inefable, la inmanencia especulativa del lenguaje se muestra vacía sin una apertura a la variedad de*

---

<sup>668</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 194.



*la experiencia histórico-cultural*”<sup>669</sup>.

Así, el pensamiento abstracto y formal revelaría una arbitraria construcción, animada por una legalidad interna que es constantemente rellena por lo empírico y lo factual. D'Agostini aproxima Hegel a Frege en la teoría de los objetos lógicos en la medida en la que reconduce el platonismo fregeano a una ontología histórico-lingüística. También ese sobreponerse de lo empírico y de lo formal están presentes en la teoría de la formatividad de Pareyson<sup>670</sup> y en una posible generalización del obrar artístico como aquél en que paradigmáticamente:

*"La formatividad es entendida como unión inseparable de producción e invención: formar significa hacer inventando junto al modo de hacer, es decir, realizar, procediendo únicamente por intentos en la dirección del éxito y produciendo de ese modo obras que son formas"*<sup>671</sup>.

El conocimiento como formatividad de la narración/recepción nos conduce a un modelo de forma como configuración orgánica, efecto de la energía formante. "(...) las cosas son ellas mismas formas, esto es, resultado de formatividades". El encerramiento/transcendencia naturales del lenguaje remiten a una inmanencia de lo trascendental funcionalista y orientado históricamente, donde el lenguaje es entendido como formalismo retórico y pragmático operador de cálculo e interpretaciones simultáneamente.

*"El nihilismo hermenéutico, como evolución en sentido historicista del construccionismo idealista y postrascendental, es una consecuencia no-negligente de la 'lógica' que guía la práctica filosófica en las actuales condiciones de la ciencia y de la experiencia"*<sup>672</sup>.

Si no hay unidad disciplinar de la lógica científica y, por tanto, tampoco de la filosofía o de cualquier otro ramo del saber, lo que pretendemos hacer en este trabajo no es "sugerir soluciones separatistas, o amedrentados desvíos hacia el arte y la literatura", sino al contrario partir de la perspectiva estética; buscar un modelo transdisciplinar, heurísticamente válido, para la comprensión de la formación de la subjetividad.

Debemos entender el nihilismo como una postura antifundacionista y perspectivista, dotado al mismo tiempo de cierta objetividad y formalizable

---

<sup>669</sup> *Ibidem*, p.196.

<sup>670</sup> PAREYSON, Luigi. *Os problemas da estética*. (2001).

<sup>671</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 197.

<sup>672</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 200.

lógicamente. La hermenéutica afirma la proveniencia histórica de toda teoría de la significación, conectando de forma estrecha argumentación y proveniencia histórica, receptividad y construcción<sup>673</sup>, en donde la tarea de la interpretación es establecer las condiciones para el diálogo entre lo tradicional y lo nuevo. La verdad primaria buscada por la hermenéutica es la de las 'condiciones eventuales' que anticipan la objetivación en una propuesta compatible con un postracionalismo o, como considero más justo, con un trascendentalismo débil.

Ahora bien, si sólo podemos argumentar basándonos en nuestra propia perspectiva, ya lanzados en nuestra proveniencia, ¿cómo podemos elaborar criterios que seleccionen estos argumentos?

Buscamos, pues, un nihilismo de segundo grado, que reflexione sobre sí mismo, que desenmascare el pleno dominio de la actividad especulativa y argumentativa. Es la dimensión temática la que debe definir la metodología de abordaje; es el área de los objetos (ontología regional) la que determina la elección de los lenguajes de fundamentación. Si para Hegel era la idea de totalidad bivalente (booleana  $x$  y no  $x$ ) de lo real que lo llevaba a elegir el método dialéctico, los nihilistas deben buscar una metodología de la proveniencia para trabajar con la idea de totalidad procesual y heterogénea. La lógica posible es, por tanto, la de la inmanencia/transcendencia. Es dentro de la moldura semántica transontológica donde D'Agostini intenta interpretar los enunciados nihilistas como "la muerte de Dios".

Trabajamos en este caso con conceptos que describen-construyen cierto acontecimiento como presupuestos a su propia comprensión; "es un construirse construyendo"<sup>674</sup> que se engloba en una semántica pragmática y especulativa, en mi opinión, muy semejante a la pragmática formal de Habermas<sup>675</sup>, que urbanizó esta provincia mítico-poética de procedencia heideggeriana. En esta "semántica" lo no verdadero no coincide con lo falso, en cuanto lo no falso puede coincidir con lo verdadero. La lógica narrativa presupone la determinación de condiciones iniciales (o ciertos axiomas) a partir de las cuales se derivan sus enunciados; y con relación a lo verdadero y a lo falso no nos situaremos en el régimen binario booleano, o mejor, no nos reduciremos a él, procurando una variante que permita ir más allá de lo verdadero y de lo falso, admitiendo por ejemplo, lo "no verdadero".

Por referencia a un determinado contexto histórico-ontológico, las narrativas deben admitir cierto efecto de indeterminación de la significación (Quine) que es irreducible a la plena integralización como algo derivado de las condiciones iniciales **dadas**. Las condiciones iniciales

---

<sup>673</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>674</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 205.

<sup>675</sup> Sobre esto ver mi disertación de Mestrado *Teoria da significação e pretensões de validade em J. Habermas*.

en contextos histórico-ontológicos no tienen carácter definitivo. Si no todas las variables son activadas, existen valores virtuales que pueden ser considerados a partir de un cambio de perspectiva.

*"Si todo evento produce algo a más (y menos) de lo que está contenido en sus premisas" (Koselleck, 1979), entonces "el mundo que constituye el dominio de la inferencia histórico-destinal es, de hecho, el mundo efectivo (este mundo), más exactamente aquél que incluye también (la teoría de los) mundos posibles" <sup>676</sup>.*

El concepto funciona como una integral newtoniana, sintetizando la multiplicidad empírica a la vez que "crea individualidades complejas" no **derivables** analíticamente. La estructura histórico-conceptual es explicativa, por derivación causal y/o analógica y proyectiva de configuraciones posibles. Al mismo tiempo que proviene de configuraciones históricas delineables, las orienta y las constituye como posibles maneras de interpretación-anticipación. Se unen construcción, prescripción y descripción, en un modelo semi-construccionista, fruto tardío del historicismo y de una lógica recursiva intrínseca al lenguaje natural inclusivo de la alteridad del sentido. En el proceder hermenéutico del círculo de la precomprensión, la aplicación se anticipa a la forma que corrige la aplicación anticipativa.

En las palabras de D'Agostini:

*"Creo estar aquí en el núcleo de la propuesta de pensar nuevamente la esfera retórica y cultural-artística del espíritu, como esfera de **fundación del discurso filosófico**, actuada en la hermenéutica; o sea, la transvaloración histórico-hermenéutica de la esfera estética" <sup>677</sup>.*

En este sentido, "la muerte de Dios" es un "evento" histórico-lingüístico tematizable pertinentemente en las esferas del discurso estético-expresivo y práctico-moral<sup>678</sup>. Por tanto, "la muerte de Dios" es plausible sólo en estos contextos narrativos específicos en los que se expresa un proceso de inmanentización del logos occidental. Con la inmanencia del principio, el criterio de la argumentación se obtiene por acuerdo a partir de la proveniencia/pertenecimiento de los envueltos. "La muerte de Dios" ejemplifica una regla de inferencia semántica que anuncia el fin de la transcendencia y/o la inmanencia de lo trascendente como normativo y formalizado especulativa y dramáticamente.

---

<sup>676</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 207.

<sup>677</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 210.

<sup>678</sup> Referencia a las tres esferas de validez de Habermas y a los tres mundos de Popper.

"El reino de lo lógico se ha vuelto objetivo en la red informatizada" de la misma manera en la que lo trascendente se imanentizó en el Dios encarnado.

A partir de Hegel, en Occidente se intenta elaborar una "lógica filosófica" en el sentido lógico del concepto y de lo preconceptual junto con un método propio de la Dialéctica. Por "lógica filosófica" se entiende la búsqueda de formalización del lenguaje natural y del pensamiento sin utilizar la matemática, según un camino, por tanto, diferente del adoptado por la filosofía analítica. Al contrario de Rorty<sup>679</sup>, D'Agostini piensa que sigue siendo útil y justificable aún hoy mantener la distinción entre filosofía continental (hermenéutica, narrativa preformalizada y dialéctica) y filosofía analítica (formalización matemática e inspiración científica etc.) y que aún es posible individualizar un "hegelianismo analítico" nacido del kantismo presente en el discurso neopositivista de un "hegelianismo continental". En este último, los desarrollos de las temáticas hegelianas seguirían los derroteros de las ideas marxistas y del historicismo y también de las corrientes llamadas "anti-hegelianas" (Nietzsche, Kierkegaard y otros filósofos románticos), mientras que el primero se desarrollaría siguiendo la línea de las ideas neopragmatistas y políticas (Taylor y Rorty). Es preciso señalar, a este respecto, que D'Agostini entiende por hegelianismo una propuesta de investigación basada en una lógica filosófica (dialéctica, nihilista) diferente de la lógica clásica.

*"El punto más notable de convergencia dentro del cual se encuentran posiciones teóricas tan dispares como el neoestructuralismo de Deleuze, la Teoría de las Geisteswissenschaften de Gadamer y Apel, el paradigma comunicativo habermasiano y la ontología heideggeriana y neoheideggeriana, la dialéctica negativa de Adorno y el personalismo existencial de Pareyson, es precisamente la idea de una 'lógica' diferente de la prevista por la lógica (matemática) clásica"*<sup>680</sup>.

Lo que une la lógica del círculo hermenéutico, individualizándola como lógica de las ciencias del espíritu, a la lógica pluralista excéntrica y rizomática del esquizoanálisis, la lógica de una negación irreductible de Adorno y la lógica recursiva de la estética de Pareyson, es esta búsqueda de una superación, sobrepasaje del modelo hegeliano de la síntesis, en una totalidad pacificada. El nihilismo se colocaría así como ejemplo de todas esas lógicas que desafían a la lógica clásica.

La lógica hegeliana fue pensada siempre como movimiento del "objeto" conceptual que compone el pensamiento y que se reveló

---

<sup>679</sup> RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. (1988).

<sup>680</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 219.

totalmente en el giro pragmático y lingüístico de la filosofía. De la unidad del concepto pasamos a la unidad de la proposición y de ésta a la del enunciado para, finalmente, pasar de éste al acto del lenguaje y de la argumentación.

## Dialéctica y diferencia

Aplicar una formalización a la lógica del pensamiento común, dialéctico, es problemático pues es difícil aceptar que el concepto y el diálogo se desenvuelven cíclicamente en términos de oposición y de síntesis, aún cuando ésta sea la estructura de la lógica de la argumentación cotidiana como han demostrado Gadamer, Toulmin<sup>681</sup>, Habermas y otros.

Sin embargo, el antiobjetivismo y la crítica del logos declarativo pueden funcionar como obstáculo a la hora de defender la posibilidad de una formalización más matemática de la lógica dialéctica. Si en la perspectiva del diálogo (Gadamer) la necesidad de la dialéctica es evidente<sup>682</sup> como fórmula general de resolución de conflictos, desde el punto de vista ontológico de una teoría de la identidad, del ser, deja mucho que desear. Si se lee a Hegel a través de Gödel, podemos llegar a la conclusión de que completez excluye consistencia, y viceversa. El teorema de Gödel<sup>683</sup> nos ilumina sobre los límites de la formalización y nos lleva a una posición relativista que acepta la muerte de la teorización en sentido fuerte.

*"(...) la objetividad de la dialéctica, o mejor, de un cierto "destino lógico" de los conceptos, según la expresión de Gadamer, es explicada en términos lingüísticos mucho más allá de la 'urbanización' retórico-pragmática operada por el propio Gadamer. El origen de la dialéctica estaría no sólo en la naturaleza de la pregunta, (...) sino también en la naturaleza del lenguaje como función de sustitución-figuración-nombramiento (...) El núcleo sustitucional y formal del lenguaje, que como hemos visto, está dentro del horizonte lingüístico-retórico de la participación, y al mismo tiempo 'sale de él' recursivamente, aparece así como el origen inmanente del "método dialéctico" <sup>684</sup>.*

La experiencia lingüística origina la dialéctica como núcleo sustitucional y formal del lenguaje porque en esta experiencia la nominalidad/conceptualidad es dominante. En la perspectiva de una lógica

---

<sup>681</sup> TOULMIN, Stephen. *O uso dos argumentos*. (2001).

<sup>682</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 221 y 222.

<sup>683</sup> PENROSE, Roger. *A mente nova do rei*. (1991).

<sup>684</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 224.

del concepto (predicativa, de segunda orden) el principio de la no contradicción se muestra contraintuitivo desde el momento en el que "casi ningún predicado en la lengua natural admite la negación exclusiva".

Con relación al nihilismo, D'Agostini afirma un "relativo antagonismo" entre diferencia y dialéctica. Diferencia como "negación real" (*Trendelenburg*) irreducible a la identidad y a la contradicción clásicas y, por tanto, permitiendo la conexión entre identidad y contradicción mutuamente. El nihilismo, como principio de la inmanencia, resulta de una combinación, autodisolutiva en parte, de la diferencia (alteridad modal o discreta) y la dialéctica (negación clásica en contexto conceptual). La dialéctica intenta "fijar el movimiento del concepto como articulación de lo absoluto". La diferencia, en cambio, diluye las determinaciones en lo múltiple de la experiencia. D'Agostini propone una posición conciliatoria mostrando un lazo de interdependencia correctiva entre nihilismo y dialéctica.

La dialéctica afirma que sin contradicción interna  $A = \sim A$  no se va a ninguna parte ( $A=A$  es sólo una tautología, un "estuche vacío"). El nihilismo afirma que al final, a pesar que saberse soñando (en el vacío y en el silencio de lo real), es necesario continuar soñando; ir hacia delante en la afirmación de la vida. Los efectos de la incompletud (afirmación de la diferencia y de lo singular) que son propios de cualquier lenguaje formalizable se reducen a la irrelevancia cuando son considerados desde la praxis del lenguaje común y, así, en el nihilismo, el decir se vuelve silencio, permitiendo así el sueño de los descontentos.

### **Diferencia y negación**

La lógica no formalizada matemáticamente de la filosofía hermenéutica necesita distinguir la diferencia de la negación. La diferencia entre dos negaciones es  $a \neq \sim a$  y  $a \neq b$ . Éstas son cuestiones metalógicas y metateóricas, de carácter formal. La problemática entre diferencia/negación es lo que va a marcar el desarrollo de la reflexión filosófica, en la perspectiva lógica anti-hegeliana y neo-hegeliana. D'Agostini parte de la crítica de Trendelenburg a la dialéctica que tuvo mucha influencia en una generación de filósofos.

Para Trendelenburg, la negación puede tener una doble naturaleza: de un modo puramente lógico (negación exclusiva booleana) o de un modo real en el que un concepto afirmativo es negado por otro concepto afirmativo que se relaciona con él de muchas y diversas maneras en una lógica de color en la que el objeto rojo es negado por el azul y no por el no-rojo. Lo cual nos remite a una negación intuicionista (modal y discreta). Trendelenburg afirma también la conexión entre lógica y ontología sobre bases aristotélicas buscando una concreción real contra lo concreto lógico (síntesis de los opuestos) hegelianos. Para este autor, el error de Hegel fue

que no se ocupó de la negación real que implica la negación de un concepto afirmativo por otro que es intuitivo y no puramente lógico. Hegel logiciza el ser y confunde el régimen de lo puramente lógico (que admite en tesis la nada relativa) con el régimen de lo real (pluralidad de determinaciones).

De acuerdo con Jacobi, el análisis inmanente es lo que lleva al nihilismo. Al tener que decidir entre lógica y experiencia somos conducidos a colocar la cuestión del **inicio** del pensamiento. En Hegel este inicio presupuesto y no justificado es el principio lógico conceptual.

*"Lo presupuesto del discurso de Hegel es precisamente la idea "no funcionalista" del concepto como entidad que ya tiene un contenido, no sólo porque ella misma es contenido de sí misma, sino también porque tiene una historia y un destino lingüístico"*<sup>685</sup>.

Por su parte, Kierkgaard se apropia de la tesis de lo "lógico real" de Trendelenburg ganando así, sentido existencial. Desde el punto de vista de lo "puramente lógico", D'Agostini defiende las tesis hegelianas de la naturaleza recursiva y "abstracta" del concepto contra las críticas de Trendelenburg. Como ya se ha dicho, Hegel introduce el opuesto contradictorio como causa del movimiento del concepto y de lo real empírico, porque la identidad autorreferencial es tautológica. El concepto y lo real en Hegel son mediados "en sí" y remiten siempre a un absoluto sintético y, por tanto, a un siempre nuevo "inicio". Estas cuestiones suscitaron ambigüedades en la lógica hegeliana que hoy pueden ser aclaradas por los modelos lógico-matemáticos (teoría de los conjuntos) y de la circularidad hermenéutica (lingüísticas). La lingüisticidad de la dialéctica confirma la diferencia entre las dos negaciones propuestas por Trendelenburg, pero no confirma su crítica a la teoría del "inicio" y de los dos regímenes lógicos.

En este sentido, Strawson pretende mostrar la falla del pensamiento hegeliano a partir de una experiencia simple: se dibuja primero un círculo en un papel; a continuación nos damos cuenta de que existen puntos que pertenecen al círculo y puntos que no le pertencen. También podemos notar otra diferencia con relación a los puntos que no pertencen al círculo ni al espacio delimitado por el papel, sino a otro espacio. Pues bien, para Strawson, Hegel no consideraría el otro espacio fuera de la hoja donde se delinea el círculo, absolutizando, de esta manera, el espacio de la hoja como único. Consecuentemente, no percibiría la diferencia de la negación determinada y de la otra determinación (el verde y no el no-rojo). Y es que *"en el contexto del uso natural de los predicados, raramente la negación tiene valor exclusivo"* (Apostel, Priest, p. 234).

---

<sup>685</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 232.

Sin embargo, como algunos lógicos han demostrado, en los límites de la bivalencia de la negación determinada ( en el esquema  $a$  y  $\neg a$ ), se llega en una serie de negaciones sucesivas en un nivel nuevo en que el rojo se delimita por no ser verde, azul etc., siempre por relación a un contexto determinado. La única salida aquí es combinar la negación exclusiva, con la negación predicativa.

En relación con el concepto de infinito bueno y malo, podemos decir que el infinito malo es el de la serie temporal. Aquí no hay parada en la infinidad de sustituciones; no se llega realmente a comprender que  $a \neq a$  es diferente de  $a \neq b$ . La infinidad de la interacción es garantizada por un tiempo infinito. El infinito bueno no cae en un nihilismo paradójico del tipo descrito y, por eso, recusa el infinito metafísico del tiempo que no deja residuo y afirma el infinito matemático del cálculo infinitesimal en el cual la grandeza desaparece y deja relaciones como residuos en una actualización del infinito (problema de la parada).

En el infinito metafísico se sitúa la incomplitud de la serialidad, de la iteración; en el infinito matemático se establece una relación entre la indeterminación del número periódico  $0,185714...$  y la determinación de la fracción original  $2/7$ . Aquí tenemos dos imágenes del infinito y del progreso de la ulterior división ( $0,285714...$ ) en un infinito, y del infinito actual contenido en la fórmula, en el algoritmo  $2/7$ , del infinito bueno. Para el movimiento, el progreso infinito es un acto de libertad y voluntad, que al realizarse en la percepción del algoritmo  $2/7$  (fórmula) pasa a tener como regla o ley, determinar el movimiento interactivo sin la intervención humana.

*"(...) la racionalidad dialéctica, en otros términos, brota como forma de dominio, de control formal de la incommensurabilidad"*<sup>686</sup>.

¿Más en qué consiste el residuo? *"Mirándolo bien, a partir de lo que ha dicho, en el hecho de que siempre se pueda nombrar el todo (crear un número, una ley, una relación, que suministre su imagen)"*<sup>687</sup>, produciendo un algoritmo, un patrón de orden. El algoritmo de la dialéctica fichteana de la autoconciencia podría, entonces, expresarse de la siguiente manera:  $a = a$  y  $a = b$  e  $\sim a$ . Se pueden comparar los procesos de la autorreflexión de la conciencia con la construcción del infinito en Cantor (Okar Becker). La definición del infinito basada en la noción de un conjunto que puede ser relacionado unívocamente a uno de sus subsistemas se asemeja al infinito ir y venir de la conciencia sobre sí misma, en el desdoblamiento de la reflexión en sujeto y objeto, en lo mismo y lo otro...

Lo que determina el movimiento dialéctico es, por tanto, un primado de la función de nominación que liga un conjunto de signos a otro, sean estos signos "entes" concretos u otros signos, que en última instancia

<sup>686</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 238.

<sup>687</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 238.



acaban siempre siendo. Todo conjuntoo potencia incluye la totalidad del conjunto, el conjunto vacío y los subconjuntos que representan la diferencia, correspondiendo estas posibilidades subfuncionales de la función de nominación a los tres términos de la dialéctica hegeliana: identidad plena, identidad parcial y negación – diferencia.

Ahí se integran las dimensiones de la negación exclusiva e inclusiva, la lógica algébrica y la del color. Si no olvidamos que los conceptos son entes y que los entes (concretos, incluso) son inteligibles sólo en términos de conceptos, percibimos claramente que conceptuar es cosificar (entificar). Pues si bien es verdad que por un lado el concepto gana concreción al designar un ente (cosa) por otro lado, éste gana capacidad abstractiva en la operación.

La inmensurabilidad matemática se relaciona positivamente con la potencial infinitud y apertura del sentido en las interpretaciones lingüísticas. La recurrencia de las sustituciones produce el movimiento figurativo o extensional sobre una estructura fija que aplicando la sustitución/computación genera el movimiento. La estructura es signo del infinito actual (infinito bueno) al remitir a la regla de computación. El infinito bueno es infinito que se actualiza/finitiza al tornarse regla/algoritmo/lenguaje.

En la nominalización, al relacionarse con otros signos lingüísticos para así pasar del corte en el continuo de la negación exclusiva (metonímica) al discreto de la negación inclusiva (diferencia inclusiva,  $a = b$  dominante sobre la diferencia  $a \neq a$ ) por el trabajo de interacción de la negación, deja un residuo en el que  $a = a$ . Éste todo contradictorio, según Trendelenburg, representa la función diferencial del otro real (negación real), nombrando el discreto/particular y el continuo/universal simultáneamente en un movimiento renovado de la interpretación.

La negación booleana está en el interior de la identidad, y la negación como diferencia se asocia a la alteridad del exterior. Nombrar la identidad implica decir simultáneamente la diferencia y ésta, en el análisis, hace que aparezca la negación. La nominación abre un desvío donde aparece la identidad, la diferencia y la negación continua y discretamente. Para decir/nombrar/reificar uno de esos conceptos, es necesario nombrar por sustracción/adicción los otros dos.

*"(...) Reificación aquí, en esa perspectiva, quiere decir capacidad de unir lo múltiple, de considerar uno e indivisible, lo que es heterogéneo y en movimiento"* <sup>688</sup>.

---

<sup>688</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 243.

## Diferencia entre modos de diferir

La cuestión de la diferencia en la dialéctica se expresa en Trendelenburg, Adorno y Deleuze, en tanto en cuanto apuntan una fundamental incertidumbre en la bivalencia: la bivalencia no lo dice todo. La diferencia sería aquí un tercer término constitutivo de la dialéctica uniendo negación booleana a la negación intuitiva, que hace que la dialéctica evolucione hacia recurrencias paradójicas que forman el nihilismo nietzschiano. La dialéctica nihilista desarrolla la equivocidad de la negación inmanente a la lógica clásica. La bivalencia no se adapta a la lógica de los predicados del lenguaje natural.

*"(...) la elección de un predicado comporta implícitamente cierto tipo de exclusión de otros predicados, más en lo reductible en los términos de una negación clásica"*<sup>689</sup>.

En el universo del discurso de la lógica matemática de De Morgan ( $x$  y  $\sim x$  juntos constituyen el universo) hay un primado del nexo  $a \neq a$  sobre  $a \neq b$ ; primado de la ontología exclusiva booleana continua sobre la ontología discreta/diferencial y modal. Esta concepción algébrica de la lógica binaria es una fuerza constitutiva del mundo de la técnica. Es posible en este régimen, como hacían los griegos, pensar lo diferente como lo que es no idéntico; por ejemplo, el rojo como el  $\sim$ verde,  $\sim$  azul etc..., en los llamados juicios infinitos de Aristóteles. Sin embargo, la historicidad de la lógica reveló que las lógicas no clásicas no eran tan excéntricas con relación a la ontología aristotélica. La dialéctica es una específica interpretación del platonismo que hace inviable la distinción absoluta entre lenguaje y metalenguaje.

También podemos pensar la dialéctica como una interpretación del principio de *reductio ad absurdum* o temporalización de la lógica clásica que, en este aspecto, es un caso particular de la lógica dialéctica. La  $e \sim a$  ocurre simultáneamente en un cierto lapso de tiempo, no existiendo contradicción simultánea, lo que ya fue enunciado en el libro IV de la Metafísica de Aristóteles<sup>690</sup>. En este caso, la dialéctica sólo explicita una toma de posición meta-lógica y preformalización del logos. Con la hipertrofia de la negación se sustituye el tradicional F/V por: reflexión, reflexión en otro, doble reflexión. Existen, por tanto, dos negaciones de la reflexión, que nos remiten al problema de lo finito, infinito, determinado. El pensar/nombrar es visto por Spaventa como el gran prevaricador que turba la tranquila inmovilidad, "lo oscuro impenetrable como lo absoluto e ingénito ser. *"Si no existiese nada además del ser no existiría el NO"*<sup>691</sup>.

La potencia de lo negativo debe mucho a la arcaica formalización del

<sup>689</sup> *Ibidem*, p. 247.

<sup>690</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 251.

<sup>691</sup> *Ibidem*, p. 253.

devenir temporal, al que se contraponía la tesis de Parménides, como paso del ser al no ser y viceversa. Eliminar la negatividad es producir inmovilidad y silencio, generándose paradojas pragmáticas como la de **decir** que "lo que no se puede decir **debe ser callado**"<sup>692</sup>. La negación de la negación exclusiva y de la lógica clásica bivalente lleva al cálculo relacional, al pluralismo antiescético y al nihilismo afirmativo.

### Crítica de la reflexión

Deleuze ve la reflexión como tautología del carácter especulativo dialéctico-idealista. Por esto busca en una visión antirreflexiva del lenguaje una fuga del punto de vista especulativo. En esta modalidad de pensamiento reflexión = reificación; sustancialización de las determinaciones conceptuales (política trascendental kantiana). La no-contradicción envuelve la incomplitud misma desde el nivel de la unidad conceptual<sup>693</sup>. El nombrar/enumerar funciones enunciativas, el godelizar, es análogo a la reflexión reificante platónica y hegeliana, y a la matematización de un proceso cualquiera que produce una problemática incomensurabilidad teórica.

*"Lo incomensurable hegeliano, de modo semejante al matemático, en realidad deriva (como ya señalamos) de una computación, esto es, de un preliminar esfuerzo por rigorizar la indeterminación y el carácter vago de la lengua natural"*<sup>694</sup>.

La identidad de racional y real es un criterio para lo real y para lo racional de mutua (o reflexiva) decibilidad/indecibilidad dentro de un plano de imanencia-trascendencia.

*"Hegel se mueve en la generalidad vaga y abierta por la preestructuración del lenguaje como universo formalizable, en el cual vastas conexiones pueden ser reducidas a un único término, y en toda parte pueden distinguirse cosas y reglas, objetos y funciones, en cuanto un par categorial puede originarlo casi todo"*<sup>695</sup>.

El lenguaje natural no es sino *"el proferimiento expresivo*

---

<sup>692</sup> WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico philosophicus*. (1985).

<sup>693</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 256.

<sup>694</sup> *Ibidem*, p. 258.

<sup>695</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p.262.

*incontrolado, querido por el deseo y por la necesidad*”<sup>696</sup>.

### **Pensamiento pos-dialéctico**

Para D'Agostini, que ve la dialéctica negativa de Adorno y el esquizoanálisis de Deleuze como formas fracasadas de nihilismo, es necesario mostrar la afinidad entre Nietzsche y Kierkegaard para desvincular al primero del enfoque antilógico. Kierkegaard mostró que el destino lógico de la dialéctica es la paradoja abriéndola a la perspectiva nihilista. En ese sentido, Kierkegaard lleva a cabo una finitización de la semántica especulativa al arraigar a la dialéctica en la existencia por medio de la utilización de las categorías de "retomada" paradoja "singularidad".

El núcleo central de su crítica es la confusión entre régimen lógico (especulativo) y régimen real (empírico) reelaborando la negación como teoría de las diferencias o de la irreductibilidad de la singularidad al universal abstracto. Paradójicamente, Kierkegaard comprende a Hegel mucho más como un dialéctico de las relaciones que como un mentor de la negatividad, por cuanto los existentes forman una tela de relaciones entre fundamentos y fundados (referencia a Apostel, p. 269). Sólo no percibe la fuga inmanente a la dialéctica hegeliana que hace que la semántica especulativa ya contenga la ontología de lo singular.

Trendelenburg, según D'Agostini, quiere mostrar el error cuando se piensa el inicio como algo puntual, no circular e inmediato y, por tanto, cuando los opuestos son estáticamente puestos, el momento sintético es un salto arbitrario. Al contrario, la síntesis en Hegel es residuo de lo decible que no se agota en un decir en una dualidad contradictoria. La objeción de Trendelenburg, que no se puede sustraer a la dialéctica nihilista, es de la reducción abstracta de la alteridad por una dominancia estructural de la negación lógica.

Kierkegaard propone lo singular como respuesta o problema del inicio puro. El primer inicio no es verdaderamente primero; lo que disuelve irónicamente el absoluto de las determinaciones de la dialéctica de Hegel. El inicio ya está siempre iniciado; "en el inicio era el acto"<sup>697</sup>. El problema del inicio por reflexión-espejismo-especulación es el enredo fusional de lo reflejado por el reflejo.

*"Si (...) por el contrario, ese inicio debe ser abstracto mediante una reflexión, nos preguntamos entonces muy simplemente (...) como es que yo detengo la reflexión que fue puesta en movimiento por mí, para que yo obtenga el inicio*”<sup>698</sup>.

---

<sup>696</sup> *Ibidem*, p.263.

<sup>697</sup> GOETHE, J. W. *Fausto*. (2003).

<sup>698</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 271.

El problema de la parada se impone. La reflexión para Kierkgaard sólo puede ser detenida por algo como una resolución, una decisión, un salto (Fe). Kierkgaard, según Sartre, "depone a favor de un principio vivido"<sup>699</sup>. El propio Hegel ya había anticipado estas proposiciones en *La Fenomenología del espíritu*. Kierkgaard pone el singular como principio ontológico-existencial que inicia la filosofía por el salto de la decisión y detiene el movimiento del infinito mal de la reflexión<sup>700</sup>; lo singular como principio lógico-ontológico contrapuesto a la negación y que se expresa en la multiplicidad de lo existente (diferencia). Sin embargo, el singular no se armoniza con el sistema. El principio dominante en la lógica de lo real es la irrelatividad, o sea, que sea capaz de cortar la hemorragia de lo significativo, lo que lleva a la dialéctica de las relaciones y al intelectualismo. En este momento, la apertura aparece a partir de la esfera estética que inaugura la precomprensión (Heidegger). Según esta apertura, el propio inicio de la nada es un intento de dar un nombre a algo que funcione como el inicio, como prevención del juego antifrástico de la nada.

La contribución de Kierkgaard está en elucidar la posición ya contenida en Hegel de que si no existe un verdadero primero, tampoco existe un origen indeterminado. El inicio es anticipado como puro, abstracto, para que se torne impuro y concreto en posteriores determinaciones a partir de las cuales se comprende con claridad que lo puro formal siempre fue lo impuro existencial o indeterminado formal y, por tanto, pluralista (Heidegger): indeterminación de la precomprensión (verdad como apertura) para la cual aún no hay dicotomía, negación de la negación, exclusiva precategorial.

La diferencia tiene doble valía: descriptiva (lógico-ontológica) y pragmática (lógico-procedimental). La decisión, el salto es hecho y regla. La existencia ("lo real") es discontinua y desconexa y como tal indecible. El salto es dado por la regla/algoritmo como decisión en el plano de lo discreto y desconexo de la existencia al pasar al plano lógico y teórico de la nominación/enumeración/sustitución. Tenemos, así, dos formas de negación, booleana e intuicionista y además lo singular antiteórico como un tercer tipo de alteridad/negación/diferencia.

La inclusión de lo singular (real existencial) en el reino del sistema lo disuelve. La filosofía de la singularidad es "trazo" que se autodestruye. La apertura estética de la existencia, compartida con Kierkgaard, por Nietzsche, Deleuze y Adorno entre otros, actúa como en Kierkegaard a través de dos principios: la ironía y el humor. Ambos gobiernan el pensamiento antiteórico y antisistemático acogiendo lo subjetivo en lo

---

<sup>699</sup> *Ibidem*, p. 271.

<sup>700</sup> El problema de la parada para la I. A. puesto por A. Turing es que si la regla algorítmica equivale a la indecidibilidad binaria entre V y F las máquinas como siguen algorítmicos no se podrían decidir por la parada, pues no perceberían el mal infinito (ver Penrose – *A mente nova do rei*).

que éste tiene de irreductible al logos de la descripción y de la comunicación (lo inconciente), y abriéndose a la interpretación mítica y poética, aunque histórica de la subjetividad<sup>701</sup>. El humor se relaciona con la simultaneidad y con la sincronía del salto analógico-metafórico de la creación artística. La ironía se pone como la fase cristiana (en el humor, el paganismo es invencible) de la diacronía y contigüedad metonímica. La "verdad" eterna de la creación poética metafórica se encarna en el tiempo de la historicidad.

Si en Keerkgard la lógica de lo singular se realiza en lo paradójico que nos empuja al salto de la decisión por la fe, haciéndonos comprender lo singular como individual y total (autorrelación y heterorrelación en Pareyson), en su paso a lo universal es cuando la causalidad tan pronto es vivida toma forma de necesidad (referencia a Sartre 1972-73,). Para Gadamer y Vattimo la solución está en la **aplicación** ética y estética del contenido religioso.

La esencia de la paradoja está en la interacción interpretada a partir de la negación booleana para la que las sucesivas sustituciones de  $p = \sim p$ , provocan la alternancia de lo verdadero y de lo falso sin el descanso de la parada posibilitada por la regla/algoritmo. Donde  $p = \sim(\sim(\sim(\sim p)))$  etc...

*"El fondo ontológico que justifica la retranscripción de la dialéctica en la recurrencia de la paradoja es el paso de la irreductible pluralidad de los posibles estéticos (y éticos) a la co-presencia de fondo y figura en el singular"*<sup>702</sup>.

La "paradoja de la fe" en Kierkgard es lo que todos vivimos como "paradoja del logos", o sea, la expresión de la coincidencia entre auto-referencialidad y negación, ensimismamiento y transcendencia. En Kierkgard, el estado estético es gobernado por el principio lógico del humor como irrelatividad y desconexión de lo singular que en su paroxismo llega a la desesperación y la insensatez. La ironía es el principio lógico que gobierna el estado ético, en el que lo singular encuentra la universalidad y se representa simultáneamente como fondo y figura, generando la repetición irónica de la reflexividad en la que se revela la angustia.

La retomada que lleva a lo religioso surge en sus aspectos óntico, lingüístico y ontológico. En el óntico ella aparece como memoria y decisión. En el lingüístico es repetición que se contrapone a la mediación hegeliana. En el ontológico es recurrencia infinita, generada por los indepasables de la subjetividad, del lenguaje, de la racionalidad, de la

<sup>701</sup> No deja de ser sintomático que la esfera estético-expresiva (mundo 2) sea la menos tematizable dentro de un logos comunicativo habermasiano. Aún que en el inicio Habermas intentase hacerlo en la dirección del psicoanálisis, en *Conhecimento e interesse*.

<sup>702</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 276.

historia y de Dios. La pasión es la capacidad duplicativa de la autoconciencia que conduce a la capacidad reduplicativa del lenguaje que dice y nombra. Por un acto de arbitrio de la voluntad no se compara a una suspensión del pensamiento. El salto de la fe es la cumbre de un proceso de reflexión en el límite superior de la razón.

La teoría de la subjetividad kierkgaardiana es una teoría de lo que vendrá a ser el ser de la subjetividad que camina del estadio estético al ético y de éste al decisionismo de la fe. Todo hombre es un sujeto a su propio modo (la subjetividad en este sentido es un arte). Es muy difícil tornarse lo que se es.

*"Ser un sujeto desde el punto de vista de la ciencia significa 'el aristocrata, el egoista, el extravagante etc., y, por tanto, 'la tarea del sujeto será expoliarse siempre más de la propia subjetividad y tornarse siempre más objetivo' " 703.*

En el cristianismo, la vía para liberarse de lo subjetivo no es como en la ciencia objetivarse; es, por el contrario, potenciar su pasión, llevar el sujeto más allá de sí mismo en la piedad que, por ejemplo, es siempre un dato subjetivo. Tornarse sujeto es abrirse a la diferencia y diluirse como objeto en la medida en que se capta, subjetivamente, apasionadamente, el infinito en la incertidumbre de la determinación empírica y objetiva que me angustia. En versión lógica y conceptual abstracta de la **retomada**, el esquema no remite a la indeterminación que sólo es percibida por la interioridad que recursivamente la infinitiza al auto-trascenderse. La subjetividad es incomensurable y se percibe abstracta y lógicamente como tal en la infinita posibilidad de numeración y en la finita capacidad humana de realizarla.

Conozco algo que no puedo conocer. La Fe es la "visión de la infinita indeterminación de lo finito"<sup>704</sup>. En Kierkgaard la lógica asistemática del nihilismo se encarna en la historia del cristianismo que tal como hemos visto es la historia del "Dios hecho hombre". Humor e ironía son principios no sintéticos y sí antisistemáticos. El humor instauro la diferencia "real" contra el diferir lógico, pues no es mediación de los contrarios. La ironía es el movimiento de ir y venir entre lo singular y lo universal. La dualidad no se anula en una totalidad emancipada sintéticamente y la tensión trágica es dada por la simultaneidad de los términos de la dualidad.

*"La paradoja es sintáticamente la co-presencia (humorística) de los contradictorios (Dios y hombre) y su efecto semántico es el alternarse (irónico) de lo verdadero y de lo falso (Dios si,*

---

<sup>703</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 280.

<sup>704</sup> *Ibidem*, p. 281.

y sólo si, hombre)”<sup>705</sup>.

La lógica disolutiva kierkgaardiana cuestiona el fundamento, la existencia de lo singular y de la diferencia en la paradoja de la afirmación simultánea de Dios / hombre en una ontología de la interpretación.

Así, si en Hegel hay la anulación de la bivalencia por la síntesis que niega la diferencia al reconducir todo a la identidad universal, en Kierkgaard se produce la anulación de la bivalencia por la afirmación simultánea (co-posibilidad) de los opuestos que como singulares no son reductibles a la identidad abstracta del concepto, ni teísta ni ateo, ni verdadero, ni aparente.

### Negación simultánea de los opuestos

En el nihilismo nietzschiano se anula la bivalencia por la negación simultánea de los opuestos: "el mundo verdadero se transforma en fábula". La búsqueda de la realidad perdida metafísica marca la ontología inmanentista del nihilismo nietzschiano. Para Nietzsche el mundo de la representación no es derivable de ninguna realidad fundamental por el principio de razón suficiente. El mundo fenoménico está aún cargado de devenir y la cosa en sí es un concepto vacío de significación.

Ora, si no tenemos el fundamento perenne del mundo fenoménico ni en un ser inmutable, ni en una vacía cosa en sí, el proceso de desrealización/falsificación estético-expresiva de lo real se inicia con toda su fuerza. Pero él no sigue caóticamente su curso en virtud de las necesidades pragmáticas de la convivencia social: se establecen las convenciones de nombre y forma en las cuales pasamos a habitar.

D'Agostini indaga sobre la pertenencia del pensamiento nietzschiano a una ontología "griega" del **mirar**, mientras que en cuanto a Kierkgaard se situaría en una ontología **simbólica** y lingüística.

En Nietzsche el engaño/apariencia nos conduce al final a ver la ficción (metáfora) de toda configuración y nos consolamos estéticamente con esta potencia metaforizante (solución estética).

En Kierkgaard el engaño de la "realidad" no consuela ni asegura, por el contrario sólo nos conduce a la desesperación y a la angustia si permanecemos confinados en el residuo del nombre/forma del lenguaje.

En el mediodía de la humanidad no tenemos ningún mundo que pretenda ser referencia absoluta; lo que nos resta es la fuerza vivificante de la voluntad de forma formante. En Kierkgaard, hay el salto de la decisión afirmativa de la fe que se contrapone al mundo de la (in)determinación objetiva, empírica y finita que nos lleva a la incertidumbre y angustia, a la (in)determinación infinita y apasionada de la interioridad.

---

<sup>705</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 281.



La contraposición llevada a cabo por D'Agostini entre la visión de la superación de la dialéctica en Kierkegaard y en Nietzsche no me interesa porque no las comparto y creo que al final se asemejan mucho, excepto por una mayor movilidad en Nietzsche con su ir y venir incesante de las formas y una tendencia más inercial en Kierkegaard al "reposar la cabeza" en la pasión religiosa.

El esquema argumentativo presentado por Nietzsche en los seis puntos de *Crepúsculo de los ídolos* nos muestra que la síntesis no es condición de nueva posición (sobre la verdad del mundo aparente), sino salida del proceso teórico especulativo. Ésta es una marca antiteórica de la filosofía nietzscheana que usa la filosofía, a semejanza de Wittgenstein, como una escalera que al final se puede echar<sup>706</sup>.

Hegel parte de una idea del movimiento como un desdoblarse objetivo de las determinaciones de la idea en el concepto. Si Hegel no consigue justificar el decisionismo de la continuidad del pensamiento por haber negado el decisionismo del inicio voluntarista del salto, a partir de la nada, para D'Agostini, tampoco consiguen Kierkegaard y Nietzsche justificar el porqué del interrumpir.<sup>707</sup> De ambos lados se trata de un decisionismo del continuar y del interrumpir frente al cual cabe colocar la cuestión del porqué de la autonegación de la metafísica por Nietzsche que no sea simplemente la realización de un proyecto de crítica totalizante de la razón (a través de ella propia), lo que lo conduciría, según Apel, a una contradicción performativa.

La tesis de Vattimo, con la cual D'Agostini concuerda, es que al contrario, los argumentos nietzschianos llevan a nuevas o diferentes condiciones del pensamiento y no a su fin. El nihilismo es antifrástico y antivalente al mostrar con un único término cómo actitudes teóricas distintas nos llevan al 'ni-ni' que implica un alto grado de ambigüedad semántica promoviendo una indeterminación de las fronteras conceptuales y de los discursos (realismo-antirrealismo, ateísmo, teología especulativa) etc., con la consecuente desagregación de los criterios y la indiferenciación lógico, ético, estética, etc...<sup>708</sup>.

Contra tales argumentos acerca del tenor relativístico desagregador del pensamiento nietzschiano es como se afirma una lógica del nihilismo que se adapta a condiciones teóricas con un alto grado de ambivalencia. Además, debemos también mencionar que el *ni-ni* del lenguaje natural aparece justo cuando en una situación de agotamiento semántico de un sistema de lenguaje de fundamentación alcanzamos el punto de mutación donde se exige una irónica mudanza de vocabulario a partir del cual describimos lo "real". Lo que sin duda le otorga una tarea pragmática fundamental a la continuidad del discurso filosófico, aunque en otro nivel.

---

<sup>706</sup> WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico philosophicus*. (1985).

<sup>707</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p.287.

<sup>708</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 288.

El nihilismo se caracteriza, más modernamente, como el clima espiritual de la modernidad cartesiana (siglo XVII) expresada por el "desconfort metafísico" pascaliano. En este momento, el hombre moderno se siente como "rey desposeído" de la naturaleza y del lenguaje por la matemática y física que desencantan su mundo, o tal vez lo reencantan en una nueva configuración. Este hombre barroco que se reconoce como destituido ya pasó por la fase de la ciega desesperación como consecuencia del edipiano descubrimiento de haber matado a su "padre" (Dios murió) y estar poseído a su "madre naturaleza" por la racionalidad técnico-instrumental y sistémica de la matemática y de la física. Se descubre ciego y desterrado, siendo su cuerpo/cadáver disputado como un sortilegio propiciatorio y reliquia<sup>709</sup>. Y aún así, se descubre maduro y libre de culpa para cumplir su destino que de él se apoderó sin que tuviera conciencia del mismo. En este momento "*la cuestión ontológica aparece excedida y duplicada por una cuestión lingüística y más propiamente lógico-retórica*"<sup>710</sup>.

Las ontologías regionales de la ciencia son acompañadas por el renacimiento de una retórica de la nada de carácter sofístico, en donde la verdad de la nada es pensada como un juego lógico y retórico<sup>711</sup> (Ossala, 1996).

En el siglo XVII, la nada se revela como "efecto lógico, juego retórico y abismo ontológico". La nada extiende sus dominios en la crisis del sistema aristotélico haciendo que la lógica se con-funda con la retórica y la ontología. La naturaleza sintáctica de *oxímoron* (aproxima determinaciones opuestas) y semántica de *anti-frase* (afirma lo contrario de lo que significa) es convergente con lo que ocurre con la nominalización/sustancialización de funciones. Se admite una con-naturalidad entre el **es** existencial y el predicado y la **nada** como nombre y no como estructura gramatical.

Tenemos entonces la Teoría del nihilismo como error (E. Severino) y la reasunción de la tesis parmenidiana. La nada se convierte en un error lógico-ontológico que es también común a los teóricos analítico-neopositivistas. Para Carnap, el error fundamental aquí es la nominalización/sustancialización de la **Nada**. Nada no es nombre, es partícula lógica que expresa una proposición existencial negada y que ocurre por defecto del *usus loquendi* mezcla equivocada entre gramática y ontología. ¿Por qué esta contaminación espuria de la ontología con gramática, fruto de este parentesco entre función predicativa y existencial del *Es*? ¿El poder de la idea de la nada no está justamente en esta naturaleza ambigua y defectuosa? ¿La nada no podría estar indicándonos el más allá del ser?

Dejando a parte las tesis neoparmenídeas de Severino, en las que "*Occidente es la historia del nihilismo, porque es la historia de la fe en que*

<sup>709</sup> SÓFOCLES. *Édipo em colono*. (2000).

<sup>710</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 288.

<sup>711</sup> AGOSTINHO. *De Magistro*. (1980)

*el ente oscila entre ser y nada*" lo que para él es "locura extrema", pasemos a los *elenchos* de la nada. Sea palabra, concepto, error o defecto lógico, la **nada es algo** y, por tanto, no propiamente nada. Está dentro del ser. Sin embargo, Nietzsche se ríe de la teoría de los "dos mundos", llevándonos a la crisis de la bivalencia dicotómica – no al desaparecer con sendos mundos, sino al apuntar el carácter funcional de los dos -. El ser tampoco es sustancia; entendida ésta en el sentido de masa, materia, fenómeno físico es el ente que como dice Severino "es el ser afectado por la negación". Así sin la función negación no habría la posibilidad de la sustancialización/ nombramiento. La nada como función aplicada a sí misma en el movimiento de autorrecurrencia del logos lingüístico lleva a la nada como sustancia, así como lo hace con el propio ser.

Ambos son así inmanentizados en un devenir permanente mantenido por el principio de la sustitución que aplicado a la nominalización/numeración conduce a la sustancialización/funcionalización y viceversa que es la base dinámica del logos lenguaje en la óptica de una ontología hermenéutica radicalizada nihilísticamente en la que inmanencia y trascendencia se co-articulan en el proceso de desrealización-realización del mundo. Según las palabras de D'Agostini "(...) *nihilismo es una posición teórica y metateórica (y metafilosófica), y es la confirmación de una imposibilidad de distinción (continuidad-compactación) entre una y otra*" <sup>712</sup>. Desde el punto de vista histórico es una interpretación heideggeriana de la historia de la metafísica como olvido del ser (evento lingüístico) en el que el subjetivismo se radicaliza en la voluntad de poder.

Las razones del idealismo, como también las del realismo, conviven en el inmanentismo de la dialéctica del nihilismo; dialéctica del juego formal de la lógica del lenguaje natural que afirma/niega la inmanencia de lo más allá en la función/sustancialización de la negación de lo negativo.

La muerte de Dios expresa el problema lógico teórico de la cosa en sí como problema del límite del esquema inclusivo que "al ser puesto-dicho ya se encuentra más /allá de sí mismo"<sup>713</sup>. Según Schelling<sup>714</sup>, la cosa en sí es una "cosa no cosa"; el ubicuo  $p = \sim p$  nos recuerda que detenerse sólo de un lado de las contraposiciones (ser, nada, uno, múltiple realismo/idealismo) significaría una vez adquirida esa evidencia, interrumpir por decisión arbitraria el movimiento del pensamiento. La dialéctica del nihilismo es la experiencia constitutiva del logos ontoteológico. Su elemento clave es, como vimos, la circularidad recursiva o irónica del *Abgrund* de la inmanencia de la trascendencia, como función de la sustitucionalidad lingüística.

La decadencia es resultado de la desconexión todo/parte y de su

<sup>712</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 294

<sup>713</sup> *Ibidem*, p. 296.

<sup>714</sup> SCHELLING, F.V. *Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo*. (1980).

recomposición que ocurre en el lenguaje, sobre todo en el lenguaje artístico. La parte al ajustarse pasivamente al todo, adquiere el derecho a una perspectiva propia no reductible a la homogenización totalizante. Los valores entonces se inmanentizan y se desvaloran las referencias supremas en una ontología de la decadencia que al mismo tiempo que relativiza lo absoluto lleva al irrelativo paradójico de toda relativización. En una sincronía del *ni-ni* y una diacronía de la superación se explica el eterno retorno como una posible salida del nihilismo.

Jünger propone la superación del proceso a través de la metáfora de la cicatrización. Las dos lógicas terapéuticas, la homeopática y la de la cicatrización, de la herida que salva, se complementan<sup>715</sup>. El propio Heidegger no ve otra posibilidad de una superación que no sea la de la convalecencia del *verwindung* como apropiación/distorsión de la ontoteología en la que si no es posible la superación del nihilismo al mismo tiempo es necesaria llevarla a cabo. El superhombre de Nietzsche en ese caso, como amargamente descubrirá Heidegger, es mucho más el cumplimiento del olvido del ser y de un nihilismo reactivo que su supuesto superación nacional-socialista.

Superar no excluye la metafísica como destino; la metafísica es ella misma pensamiento de superación<sup>716</sup>. La superación sería sólo una mudanza de actitud o un ejercicio de argumentación interpretación, fundamentación más estética y expresiva que declarativa/cognitiva o práctico-moral. En esta perspectiva, la superación es la adquisición de un pluralismo epistemológico, ético-moral, a partir de un perspectivismo esteticizante y neopagano. Y esto me parece justo como precio a pagar por el debilitamiento irrevocable de la razón en la era de una ciencia trágica que por lo menos tendría humor e ironía con relación a las imágenes de mundo que ella configura. Esta superación no es ni una mera inversión del platonismo, ni obra y gracia de una irrecusable ontología fundamental o temporalización del argumento trascendental.

De cualquier modo, siempre como resultante de la respuesta al envío-mensaje de la tradición (*überlieferung*) traducción-traición que es siempre asumir el riesgo de la interpretación que intenta abrir horizontes más amplios que no se reduzcan al de la objetividad y evidencia del ente. La *überwindung* se transforma, al distorsionarse y al debilitarse de la metafísica de la presencia y de la objetividad plena del ente; en una *verwindung* que desenmascara la autoconciencia absoluta como principio del pensamiento. El fracaso de la metafísica pensada como voluntad de poder depende de cómo pensemos la voluntad, como Vattimo muestra; si como voluntad de potencia, de dominio (voluntad de voluntad, voluntad sistémica) o como voluntad de arte, posibilidad abierta por el propio Nietzsche. A mi entender, es en este último caso donde podemos conciliar

---

<sup>715</sup> Donde está el mal ahí debe ser buscada la curación.

<sup>716</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 303.

lo diferente-posible heideggeriano con la verdad del arte en donde la apertura y el habitar relativizan la presencia y la evidencia de una forma histórica del darse del ser como evento histórico-lingüístico.

El problema de la presentación de una faz afirmativa del nihilismo permanece en la interpretación de la negación (exclusiva/intuitiva) y de la diferencia (exclusión metafísica, desfase modal)<sup>717</sup>. El inmanentismo conduce a la negación reiterada (*ni-ni*) de la que se vale la regla de la bivalencia que se somete a la doble negación y muestra la afirmatividad y positividad de un nihilismo libertador (autoexcluyente). En una reiteración ulterior de lo negativo algébricamente  $x = (-1)^n$ ; los valores de  $x$  cambian (afirmación  $x$  negación) según paremos en los números pares o impares. Éstas son las condiciones de la diferencia positiva en el plano la inmanencia que expone la "negación que a su vez se niega y reconfirma a sí misma". La propia alteridad es inmanente, y la alteridad por relación con la inmanencia es la trascendencia.

El paso del plano de inmanencia a la diferencia requiere la regla que es trascendencia con relación a él.

### **Lógica hermenéutica**

La hermenéutica gadameriana y su radicalización nihilista (Vattimo) tienen como fondo común el hegelianismo, la fenomenología, el existencialismo y el historicismo. En lo que se refiere a la experiencia de la lógica hermenéutica, ésta integra la crítica kierkgaardiana a la dialéctica, o sea, la singularidad del evento histórico y existencial que se analiza y la no neutralidad del sujeto por relación con su objeto de análisis. Podemos referirnos a estos dos elementos como la afirmación de la diferencia y la reflexividad de la conciencia en relación al mundo de la existencia.

La apertura de la conciencia al horizonte del lenguaje y de la historicidad de la comprensión lleva al reconocimiento de que la experiencia de la comprensión puede realizarse por otras vías que no sean las exclusivamente teórico-cognitivas. La estética es la vía preferencial para la apertura de nuevos horizontes de comprensión. El diálogo sustituye la síntesis real-racional de la dialéctica. Aunque se trata de premisas "(...) que, como vimos, ya estaban implícitas en el discurso hegeliano" no dejan de tener importantes consecuencias para la dialéctica desde el momento en que indetermina la totalidad y la identidad abriéndolas a la diferencia y a la potencial infinitud de los horizontes interpretativos. El trabajo hermenéutico es el trabajo interpretativo del diálogo, en el sentido de la dialéctica platónico-aristotélica. Si desde el punto de vista del método la dialéctica es dialogal, no por eso deja de tendere a ser objetivante al atribuir al movimiento de los "objetos" (conceptuales o no dependiendo de los

---

<sup>717</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 307.

presupuestos idealistas o materialistas) cierta autonomía.

Depués de la mudanza antihumanista, hermenéutica y ontolingüística, el ser (no objetivo, aunque evento histórico lingüístico) pasa a predominar en los procesos de comprensión promoviendo una des-objetivación y un debilitamiento de la teoría y un fortalecimiento del componente retórico y pragmático del lenguaje. El punto de vista del ser, de la totalidad, es recuerdo, memoria de la diferencia ontológica, debiendo ésta ser entendida como interior a la relación ser-ente-ser tematizada por el sujeto, donde sucede la apertura y el horizonte histórico y humanista del evento, siendo él propio evento, separado, histórico, conflictual. No existe ser por sí, "todo ser que puede ser comprendido es lenguaje". En la hermenéutica, sujeto y objeto, ser y ente son confusos y difusos, conciliables e indistintos, pero no reductibles y, por tanto, distintos. La indistinguibilidad fusional tiene que ser pensada conjuntamente con la irreductibilidad mutua del sujeto-objeto, ente-ser, pues incluso la reducción del ente al ser objetiva al ser y viceversa.

La relación entre sujeto-objeto, ser y ente es análoga a la que ocurre entre el lenguaje natural y los lenguajes artificiales, en el sentido de que sólo se deben entender las incorporaciones de lo vivido-concreto existencial según formalizaciones (inicialmente naturales y espontáneas) posteriormente reificadas, cristalizadas en formas "artificiales" (convencionales) que se olvidaron como tales y se hacen pasar como "ser por sí mismas" en un proceso de reificación alienado. O desde el inicio ya son propuestas como reificaciones y convencionalmente abordadas desde el punto de vista de una epistemología hermenéutica en la que se reconocen como objetivaciones no alienadas aquellas que tienen conciencia de su "acuerdo de origen" en el contexto histórico ontolingüístico de la comunidad real ideal de referencia<sup>718</sup>. Somos enteramente responsables de las instituciones de los lenguajes artificiales, pero no por el lenguaje natural que, muy al contrario, aparece inicialmente para nosotros como aquel que nos instituyó.

*"El todo y el dato de inicio de las teorías analíticas de la experiencia, que postulan la diversificación y desconexión sucesiva del esto singular a partir de un indiferenciado originario y, por tanto, ven el lenguaje como medio (no necesariamente "instrumento") del pensamiento del ser"*<sup>719</sup>.

El carácter matemático del logos ontolingüístico muestra los diversos grados o niveles del discurso dialéctico y nihilista que no necesariamente los contraponen. Lo lógico es metafórico, sincrónico, discreto, individual y finito-existencial al expresar la diferencia real. Es metonímico, diacrónico,

<sup>718</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 319.

<sup>719</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 350.

continuo, totalizante cuando expresa la oposición/negación lógica. *"De hecho, el concepto de la reflexión es estructuralmente sólo la versión autoconsciente del concepto objetivado (...)"*<sup>720</sup>. El nombrar toma conciencia de sí en el poetizar que se realiza en el nombrar. Dicho kantianamente hablando, el juicio reflexionante es la versión autoconsciente del juicio declarativo objetivado. El poetizar sólo se realiza en el nombrar autoconsciente, creador de reglas y nuevos nombres (formas-formantes) del nombrar. La literatura desrealiza su verdad filosófica. La filosofía consume/consuma la (literatura) (conciencia estética) que ella describe.

*"Quizá no sea verdad que reflexión óptica u ontológica, deberían aquí estar en condiciones de buen acuerdo, si no de identidad y continuidad – como los conceptos objetales relativos a los conceptos de reflexión según Hegel"*<sup>721</sup>.

La reflexión, "movimiento de la lógica", es recurrencia de aquello que se refleja en el espejo y, por tanto, no se detiene en sí mismo, en el propio juego que por eso necesita un dispositivo de parada. La filosofía, movimiento de espejos, que se pretende autoconsciente, es trazo cuando se transforma en impulso metaforizante (simbolizante) que al romper los espejos deja entrever la trama sin fondo de los vacíos de la urdimbre que ninguna pilosidad llena. Cuando se rompen espejos no se remueve la reflexión infinita de la luz (información) que un trozo envía a otro. Al contrario ella se multiplica en un mosaico, en una pieza de tapiz que se dilacera en fragmentos que forman ricas imágenes.

En Kant son tres los procesos de formación de los conceptos *reflexio*, *comparatio* y *abstractio*. Tres nudos diversos que urden la trama del hilo conceptual.

Reflexión – como lo funcional e identificatoria ( $a = a$ ).

Comparación – como movimiento simbolizante de la significación que sintetiza por analogía ( $a = b$ ).

Abstracción – como separación exclusiva (o inclusiva) en la cual de **a** se saca todo lo **no a** lo que, no obstante, los liga inextricablemente. En esta estructura triple del concepto, la innovación hegeliana es la generalización de la autorreferencia (de la conciencia para el concepto/lenguaje) con relación a Fichte<sup>722</sup>. Paso, al mismo tiempo, del concepto de reflexión como retorno a sí de la conciencia de progresión/retorno del concepto.

Así como no podemos reducir o diferir la negatividad y de ésta la certidumbre de la existencia de la autoconciencia no podemos olvidarnos

<sup>720</sup> *Ibidem*, p. 352.

<sup>721</sup> *Ibidem*, p. 354.

<sup>722</sup> FICHTE, J.C. *A doutrina da ciência*. (1980).

del carácter ambiguo de la computación (algoritmo) que genera al mismo tiempo que diluye el " infinito malo" hegeliano. En la dimensión originaria de la apertura hacia nuevos horizontes de significación/ computación se trasciende continuamente, en la pragmática de la inmanencia, toda objetivación que se quiere permanente (sustantiva).

El nihilismo, como estudio de las actitudes teóricas posibles frente al proceso de desvaloración de los valores supremos, promueve una rehabilitación de lo imaginario – forma formante de lo simbólico – con su consecuente liberación.

El primer intento, en este sentido, había sido realizado por la fenomenología del espíritu de Hegel. Para D'Agostini, si el nihilismo inicialmente inspiró una filosofía anti-lógica, hoy puede ser visto, sin duda con más nitidez, como el renacimiento de lo lógico, como la experiencia por excelencia de la fundamentación del fundamento, así como del estrecho parentesco entre la lógica y lo psicológico, lo epistemológico y lo deontológico.

¿Cuáles son las actitudes "lógicas" posibles a partir de la fabulización de lo real/aparente del mundo?

Diacrónicamente Vattimo se coloca en este lugar con la propuesta de la ontología de la actualidad como retomada irónica (*verwindung*) de la metafísica por el pensamiento débil. Sincrónicamente, otros enfocan problemas individuales de un modo discreto y humorístico, al hurtarse al juego irónico de la reflexión continua.

### **Dialéctica negativa**

En Adorno lo negativo no es totalizante ni pacificante. La dialéctica hegeliana es criticada como hipertrofia de la filosofía de la identidad. Adorno destaca lo no-idéntico y el primado crítico del objeto en oposición al subjetivismo de la filosofía de la conciencia. Reconoce al nihilismo una crítica del sentido de la positividad de lo existente, dando al nihilista una superioridad moral y edificante como poder crítico, "toda sensatez es engañadora"<sup>723</sup>.

Se establece el nexo entre nihilismo y teología gnóstica, paradoja y dialéctica negativa que piensa el rechazo de la positividad y afirma la diferencia. "*Nihilista es aquél que, del mundo tal como es, juzga que no lo debería ser, y del mundo tal como debería ser, juzga que no existe*"<sup>724</sup>.

De la teología gnóstica metafísica adquiere un sentido lógico y político. La experiencia de la dialéctica negativa propone la disolución de la lógica de la identidad al mostrar el dato como potencialmente dinámico y diverso en sí mismo. La buena voluntad de identidad y totalidad se revela como

---

<sup>723</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 362.

<sup>724</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 363.



ideología política de manipulación y control. Se establece una correlación esencial entre alienación social y sujeto trascendental. Las alternativas presentadas son, así, precarias y utópicas. Al mostrarse la diferencia entre el concepto y la cosa surge la esperanza de una futura adecuación <sup>725</sup> que remite a una identidad pacificada y ya de antemano rehusada (crítica que se le hace también a Habermas).

En la dialéctica negativa se critica la doble negación y la función de exclusión latente en todo proferimiento descriptivo que torna equivalentes la negación de la negación y la positividad (- + - = +). Se perciben aquí resonancias de la crítica trendelenburguiana y schopenhauriana del *principium individuationis* de toda la tradición antihegeliana denominada antirracionalista.

*"La negación positiva, aquella que constituye el objeto separándolo y juntándolo negativamente a la totalidad es, por tanto, el instrumento del que se sirve la filosofía de la identidad para construir el aparato o el sistema del dominio total"*<sup>726</sup>.

Se utiliza la experiencia de lo ausente como refuerzo lógico y funcional de la identidad. Contrariamente a esto, Adorno hace de la experiencia de lo ausente una crítica de la presencia de lo idéntico. Del álgebra booleana se puede construir a partir de la negación exclusiva una totalidad o una debilitación de lo positivo. Ningún X es capaz de decir la totalidad en vez de; la negación de X funciona para confirmar-delimitar X.

*"En todo pacífico frente a frente se oculta una contradicción jerárquica violenta"* <sup>727</sup>(J. Derrida). Por tanto, toda síntesis es *a priori* y no *a posteriori* al cara a cara. La negación de la negación para Adorno no sanciona el ente, muestra, por contra, la necesidad de su radicalización para revelar lo no idéntico. Lo no idéntico es la materia que gana voz en el concepto que debe decir lo extraño, lo negativo.

En Adorno, lo negativo se reitera, intensificándose sin que se autorrefute y sin que se totalice. D'Agostini flagra (en continuidad con los discípulos de Adorno) la premisa no dialéctica de la dialéctica negativa: o se fetichiza la negatividad o la teoría se autodiluye. La aporética de la dialéctica negativa sólo encuentra resolución satisfactoria con la adopción de una perspectiva lingüística y pragmática (Habermas). La indeterminación del lenguaje es la indeterminación de lo negativo. Con eso la dialéctica negativa se muestra frágil al mantener la diferencia presa de la negatividad. La diferencia concepto/mundo no consigue pensar la singularidad, lo que no la deja escapar de un nihilismo reactivo y nostálgico

---

<sup>725</sup>Idem, p. 364.

<sup>726</sup>Idem, p. 365.

<sup>727</sup>Idem, p. 366.

que tiene como figura una conciencia resentida y pesimista.

La alternativa a este cuadro es una filosofía de la diferencia presentada como nihilismo activo, vitalista y afirmativo por parte de Deleuze.

### **Diferencia y repetición**

Predica un primado de la afirmatividad negativa de lo idéntico contra la negación positiva de la diferencia. Deleuze retoma la cuestión de lo trágico en *Origen de la tragedia*; obra en la cual revisionísticamente el propio Nietzsche siente un "repugnante hedor hegeliano" en el intento de reconciliación totalizante del conflicto. Para Nietzsche, la esencia de lo trágico estará justamente en la co-presencia de los opuestos y no en su fusión conciliadora. La tensión del conflicto es mantenida y así se mantiene la potencia creadora y artística contra la conciencia ascética y el espíritu de venganza dialéctico y cristiano. Lo trágico afirma ambos términos del conflicto. La verdadera contraposición es entre Sócrates y Dionisos.

Deleuze quiere la afirmación de la multiplicidad y de las diferencias como características de una voluntad de potencia no domesticada. Contra el nihilismo negativo, reactivo y pasivo, que afirma el primado de la negación, Deleuze contrapone un nihilismo positivo y afirmativo de la vida como voluntad de poder que se rebela contra lo allá, lo metafísico. *"El hombre reactivo toma el lugar de Dios, después de lo que sólo resta la confrontación depresiva con la nada"*<sup>728</sup>.

Cuando Max Stirner dice que "la dialéctica que desvela en el nihilismo la verdad de la dialéctica"<sup>729</sup> lleva hasta el yo burgués construido y abstracto, está sugiriendo a Nietzsche la transmutación de los valores de la negación y de la unidad por la afirmación y la diferencia. D'Agostini lo resalta insistiendo en el

*"(...) inevitable parentesco con la dialéctica. De hecho, la idea de que sólo la inclusión de lo opuesto, esto es, la autorrefutación sea completa en la idea de que el nihilismo completo sea el que llega a la autonegación, es un evidente principio dialéctico-humanístico(...) [que] (...) presupone, en efecto, como horizonte ontológico de referencia aquel universo algebraico definido por la recíproca delimitación de 'x y no-x'"*<sup>730</sup>.

Si la afirmatividad se ve presa recurrentemente de la doble negación que se sobrepasa infinitamente, estamos retomando de nuevo el problema de la parada. La pregunta, entonces, es: ¿por qué paramos en la afirmación?

---

<sup>728</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 372.

<sup>729</sup> *Ibidem*, p. 372.

<sup>730</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 373.

*"El hecho de que el nihilismo afirmativo sea apenas un fragmento de la serie recursiva afirmación-negación-afirmación-negación etc. es demostrado por varias observaciones de Nietzsche y del propio Deleuze"*<sup>731</sup>.

La afirmación sustraída a la dialéctica requiere la posibilidad de una decisión que la instaure como inicio y fin del proceso lógico, gnoseológico. O hacemos esto por la identificación de un patrón de orden algorítmico y establecemos una fórmula afirmativa como punto de parada de cualquier proceso lógico recursivo, lo que nos llevaría al problema de que tuviéramos que crear un nuevo algoritmo para decidir sobre este punto y así sucesivamente, o adoptamos una visión del proceso en el que la afirmación es randómica y, por tanto, un lance de dados.

En este último caso, que me parece la opción deleuziana, el sí a la repetición sería la mera afirmación de lo aleatorio de la voluntad de poder, de la vida. O nosotros nos recusamos a aceptar la posibilidad de parar por el establecimiento, aunque sea provisional, de una fórmula algorítmica que ponga orden (nombrando, numerando) a lo continuo de la serie, o aceptamos que la serie no puede ser ordenada por ninguna serie menor que ella misma. Lo que, en este caso, nos llevaría a la aleatoria manifestación de un continuo al cual se debe decir sí.

El problema del algoritmo del algoritmo que nos llevaría al infinito puede ser entendido de otro modo si no adoptamos un modelo computacional de la inteligencia y consideramos la voluntad de orden como arbitraria y, por tanto, no capturable totalmente en un algoritmo definitivo. En este caso, parece que podemos juntar el algorítmico formulable provisoriamente (infinito bueno) con una visión de fondo, no algorítmica y aleatoria. Tal vez ahí esté lo trágico, en el momento en que paramos para reflexionar sabiendo que la jornada es indeterminada e infinita (infinito malo).

Tenemos a Sócrates y Dionisos juntos y no conciliados pacíficamente, sino puestos en tensión permanente, lo que nos lleva a definir la potencia (fuerza) como el acto de pasar recursivamente de un polo de atracción a otro.

Desde el punto de vista de la cultura y sus tradiciones, establecemos un continuo histórico y finalista (asintótico) sujeto a reglas y fórmulas de identificación que mantengan un mínimo de unidad de información que produzca coherencia e integración (provisoria) de momentos singulares, narratividad de pasado, presente y futuro. Creación de referencias, de transcendencia (inenarrable) como arbitrario y aleatorio abrir de la voluntad a su propia creación en un proceso vertical y sincrónico que, a pesar de su

---

<sup>731</sup> *Ibidem*, p.373.

aleatoriedad vertiginosa, pudiese reconducirnos como centros de fuerza al manantial sin fondo de energía revitalizante para que estemos siempre abriendo nuevos horizontes de significación (perspectivas) (singulares-universales) en la horizontalidad de lo continuo diacrónico.

Metaforizar original y singularmente lo continuo metonímico de la historia y lo social sería la opción. Lo que serviría de referencia para inmersiones en las profundidades del poder de la tierra para que no nos perdiéramos de nuestros "nudos de fuerza" que nos mantienen presos y al mismo tiempo libres – como en la dialéctica del iluminismo -. Adorno y Horkheimer<sup>732</sup> citan la *Odisea* en el pasaje en que Ulises atraviesa el mar de las sirenas permaneciendo abierto a su canto (encantado) y al mismo tiempo en que se prende al mastil (de la referencia nombre forma) se desencanta de los vértigos de lo sin fundamento.

De igual modo el nómada que ve mil planicies debe estar en pie en una de ellas para vislumbrar las otras 999. Y, sin embargo, no experimenta las 999 de la misma forma que la una (del singular); las experimenta como referencia de su propia experiencia de uno y viceversa. La una se refiere a todas como unas-otras, justamente, lo que la hace singular.

Mi esperanza es que, el sujeto nihilista, sea profundo (artístico, fuertemente significante-significable) y por eso mismo, portador de un significado humano, demasiado humano.

Citando a Artaud y Eliogábolo, D'Agostini se coloca en el núcleo del nihilismo deleuziano para el que "la negación se opone a la afirmación, en cuanto esta última difiere de la negación".<sup>733</sup> El nihilismo es *ratio essendi* de la voluntad de poder como afirmación antidialéctica y se sirve de lo teórico dialéctico y de la negación como *ratio cognoscendi*. De esta manera no se reduce la afirmación al resultado de lo negativo (puerta abierta por la mitad) → *principium individuationis*.

El *principium (des)individuationis* del yo puntual de la inmersión metaforizante, centro de fuerza, es la dinámica del individuo social que reconfigura la tradición cultural y la revitaliza.

*"Afirmar no es encargarse de lo que es, asumir lo que es, sino libertarse, quitar el peso con el que se vive. Afirmar es aliviar: no sobrecargar la vida con el peso de los valores supremos, sino crear nuevos valores de vida que la transformen en levedad y actividad"* <sup>734</sup> (referencia Deleuze 211-212 en *Diferencia y repetición*.)

Adorno emancipa lo Negativo, Deleuze emancipa la diferencia como

<sup>732</sup> ADORNO e HORKHEIMER. *Dialéctica do Iluminismo*. (1985).

<sup>733</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 374.

<sup>734</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p.375.

afirmación y Vattimo emancipa lo simbólico como afirmación del diferir de la negación. La búsqueda deleuziana de un pensamiento sin imagen es el intento de sobrepasar un modelo representacional de la conciencia y de la filosofía. El pensamiento sin imagen es un pensamiento en preestructuración lógico-normativa.

En cuanto yo puntual el sujeto se "libera" de la representación lógico-normatizada por la identidad y se des-sujeta, abriéndose a la singularidad de lo real que *"forman o el más allá celeste de un intelecto divino inaccessible a nuestro pensamiento representativo, o el aquende infernal, para nosotros insondable, de un océano del des-asemejar"*<sup>735</sup> (*Diferencia y repetición*, p. 419). Para Deleuze la dialéctica es la versión dinámica de la teoría clásica de la identidad a la cual se contraponen su teoría de la diferencia. La representación hace impensable e irrepresentable la diferencia. La forma de representación estática o finita es la de la metafísica clásica, predialéctica.

Leibniz y Hegel intentan una forma de representación infinita y dinámica al establecer nexos entre lo universal y lo particular en dirección de lo infinitamente pequeño y de lo infinitamente grande. En Hegel la forma  $a = a$  e  $a \sim a$ , remite la diferencia a la identidad. Como Trendelenburg ya dijo, la alteridad real es traducida en alteridad lógica sometiendo al otro discreto al otro continuo.

De esta manera, aunque la representación pueda volverse infinita no se puede afirmar lo diverso y lo dilacerado. *"(...) La razón finge que está embriagada y canta un aria dionisiaca, pero todavía es la razón pura"*<sup>736</sup>. La diferencia es sometida a la identidad de la representación por la condena del simulacro (copia sin original, apariencia sin realidad *"estado de las diferencias libres, oceánicas, de las distribuciones nómadas, de las anarquías coronadas"*<sup>737</sup> (*Diferencia y repetición*, p. 424). La representación es, pues, orden dualista, binario de la díada realidad/apariencia, original/copia, cosa en sí/fenómeno etc.

La identidad se convierte en postulado primero del pensamiento. El diferir se somete al semejante en contraposición y posición de inferioridad – forma de generalidad donde la representación es generada por una instancia moral y genera ilusiones racionales platonizantes-. Diferencia y repetición se articulan para formar el concepto universal. La sumisión de la diferencia a lo negativo por relación con el cual lo diferente es siempre limitación y oposición -  $A$  es diferente de  $B$  si, y sólo si,  $A \sim B$  (Boole) – alteridad conjuntiva de los diferentes en cuanto los singulares (diferentes) se contraponen recíprocamente y sobre todo se contraponen principalmente a un yo central (el diacrónico de la narrativa autobiográfica según el

---

<sup>735</sup> *Ibidem*, p. 376.

<sup>736</sup> *Ibidem*, p. 378.

<sup>737</sup> *Ibidem*, p. 378.

modelo teleológico platónico)<sup>738</sup>.

Lo negativo es pensado por Deleuze gramaticalmente como el *NE* expletivo<sup>739</sup>, horizonte de lo que es problemático (*por* del francés, *ninguno* del portugués) el territorio del preguntar. Aquí como en Gadamer la pregunta es el horizonte extra-psicológico propio de la experiencia<sup>740</sup>. Someter la diferencia a lo negativo es no conseguir abrir nuevos horizontes de problematización (interpretación) o significación.

Desde el punto de vista político deberíamos preocuparnos por los problemas que surgen a partir de decisiones que afirmasen la diferencia y no los redujesen a la mismidad inercial de las tradiciones culturales, lo que nos llevaría a la última ilusión; la sumisión de la diferencia a los géneros y especies (conceptos últimos, predicados primeros).

Las exigencias de la representación nos llevan a pensar la analogía como debiendo darse siempre con relación a una sustancia, a un género primero (diacrónico y continuo) perdiendo de vista la analogía de singular a singular.

La ontología desemboca en una estética de la nueva "imagen del pensamiento" o del "pensamiento en imagen". La lógica de la emancipación es aquí la emancipación de la lógica clásica y dialéctica.

En Lyotard (1970) se llega a una solución radical y yo diría yogue<sup>741</sup> al negarse el pensamiento, el lenguaje y el concepto como instancias subjetivistas de canalización del deseo de forma negativa y dialéctica existencial en "teorías mortíferas" que hace de lo intensivo lo repetitivo (de la potencia) para dominarlas mejor. Esa incompatibilidad afirmatividad/diferencia en la caída absoluta del principio de individuación, tal vez, no nos deba interesar en tanto que filósofos.

### **La lógica del pensamiento débil**

Así como la dialéctica hegeliana tiene una correlación con la tradición mítico-religiosa del cristianismo, se puede asociar a la dialéctica negativa de Adorno al pensamiento judío, y a la filosofía de la diferencia de Deleuze al paganismo. Sin embargo el pensamiento débil de Vattimo no siendo dialéctico-hegeliano y contraponiéndose abiertamente al nihilismo reactivo de Adorno, es una variante del nihilismo afirmativo y cristiano, aunque no religioso e immanentista. El pensamiento débil plantea pensar lo que es filosofar a partir del nihilismo nietzscheano y de la metafísica del olvido del ser de Heidegger.

En el libro de 1983 *Le pensiero debole*,<sup>742</sup> Gianni Vattimo y Piero

---

<sup>738</sup> La forma propuesta por mí para que se entienda el yo puntual en el sentido de profundo vertical no se sujeta al yo central narrativo más que éste a aquél.

<sup>739</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p.379

<sup>740</sup> *Ibidem*, p.379.

<sup>741</sup> PATANJALI. *Os sutras do yoga de Patanjali* - Ver 2º aforismo.

<sup>742</sup> VATTIMO, Gianni. *Pensiero debole*. (1983).

Rovatti buscan una alternativa a la metafísica platónica cristiana que se habría delineado a partir de Nietzsche, de la fenomenología de distorsión heideggeriano y del estructuralismo a partir de los años 60 y 70. La característica de este pensamiento alternativo fue proponer indagaciones destacadas sobre el problema de la subjetividad que ya no cabía más en una versión sustancialista y solipsista. Con la intensificación del debate creció también "un elemento trágico o irracional".

*"El sujeto se hace añicos mientras crece la experiencia. ¿Desaparece el sujeto? ¿O se torna de tal modo pequeño de modo que puede reconocerse, al fin, en su experiencia? ¿La experiencia se multiplica, se confunde, se torna ilegible? ¿O se torna de tal modo plena de sonidos que puede finalmente ser oída?"*<sup>743</sup>

El pensamiento débil se plantea como una lógica del límite alcanzada a partir de Nietzsche y Heidegger. El ser no es reductible a la presencia objetiva. El mundo aparente se ha transformado en fábula. Dios murió, el juicio tiene una naturaleza extra-lógica y estético-moral irreductible a su carácter descriptivo gnoseológico. Y al mismo tiempo que pretende abandonar la dialéctica hegeliana, no se adhiere al pensamiento de la diferencia deleuziana. Con bases hermenéutico-ontológicas el pensamiento débil procura afirmar los *a priori* histórico culturales y lingüísticos y entenderlos como inseparables de sus horizontes contextuales. Radicalizando la ontología hermenéutica a partir del nihilismo, de la secularización y de una filosofía de la historia inmanentista apoyada en la secularización, se adhiere a una teorización de lo pos-moderno.

La lógica del pensamiento débil es una lógica de la situación no pura en la medida en la que es puesta por condiciones histórico-culturales de la experiencia. No puede ser entendida como lógica dialéctica de la totalidad (complitud) y de la reapropiación (adecuación descriptiva y coherencia). Al contrario, es la experiencia del debilitamiento de estos dos principios y de la lógica dialéctica que se basa en ellos.

Alertado por los peligros de un revisionismo que cometería los mismos errores de la dialéctica, Vattimo alerta sobre la no garantía de que el pensamiento de la diferencia no acabe convirtiéndose en hegemónico y violento al intentar fijar el ser a la lógica de la presencia objetiva expresada en el logos declarativo. En términos lógicos, para D'Agostini, el pensamiento débil se comprendería como una semántica metodológica que transvalora (*verwindung*) la totalidad y otras categorías de la metafísica clásica. La *verwindung* propuesta por Vattimo es una forma alternativa de

---

<sup>743</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 386.

descripción "débil" del destino como transmisión de la historia del olvido del ser, o sea, de la forma de objetivación que opera en la imagen de mundo técnico-científico. Es un intento de abrir en esta imagen de mundo que se quiere hegemónico un claro de temporalidad y unas perspectivas no-reduccionistas de pensar la diferencia.

*"En este sentido, verwindung es una reinterpretación de aufhebung, pero corregida, en el sentido de la empiria histórica que la hermenéutica trajo a la luz"*<sup>744</sup>.

La ontología de la presencia y la verdad como adecuación son sometidas a la crítica de sentido de la ontología hermenéutica nihilista, pensada como la historia de la vaciedad, debilitamiento de las categorías fuertes del pensamiento metafísico. La debilidad del logos declarativo pone en jaque la auto-imagen de la filosofía y de la ontología a partir del enfoque descriptivo y fundacional. La lógica nihilista es lógica de la interpretación proveniente de un proceso de fabulación del mundo real/aparente en la medida en la que la ontología de la hermenéutica no es descriptiva y afirma el primado de la filosofía práctica y estético-expresiva sobre la teoría. En el pensamiento débil la totalidad es heterogénea y siempre incompletamente anticipada, en su calidad histórica, arraigándose en la cotidianidad del lenguaje natural. La conclusión teológica de esta hermenéutica cristiana de la actualidad sólo podría ser la de la encarnación del Logos, del Dios encarnado.

Al definir el pensamiento débil de la filosofía como interpretación secularizada de la experiencia mítica y religiosa, Vattimo se remonta a Hegel, y más explícitamente al joven Hegel del proyecto del idealismo alemán y también a Pareyson. A partir de Pareyson que pensaba la hermenéutica a partir de la experiencia religiosa, Vattimo concibe la filosofía hermenéutica, heredera del mito cristiano del Dios encarnado, como ontología no metafísica. Nihilismo y cristianismo, así, son conectados por la *kenósis* que representa la inmanencia de la trascendencia. Declarando el evento del nacimiento de Dios como análogo al anuncio de su muerte, el cristianismo es religión nihilista. Secularización-immanentización de lo trascendente como correlato también de la fabulación de Dios/mundo.

El joven Hegel, que creía en la síntesis por el amor y que escribe con Schelling y Hölderlin el proyecto del romanticismo<sup>745</sup> indica el camino. Nihilismo como fabulación artístico-religiosa de la muerte de Dios, que se liga a la tolerancia y no a la violencia. Sin embargo, con la disolución del principio de realidad del platonismo, estamos sirviendo a la Babel de las interpretaciones que paradójicamente da margen a todo tipo de fundamentalismo y de violencia. ¿Cómo construir criterios y valores para combatir la violencia de los fundamentalismos y fundacionismos dentro de

---

<sup>744</sup> D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. (2002), p. 392.

<sup>745</sup> HEGEL. G.W.F. *Escritos de juventud*. (1984).



un mundo que se tornó fábula, simulacro y que ha pluralizado y contextualizado todos los valores?

Si para Habermas y Apel se trata de mostrar que los valores éticos son con-naturales con las condiciones lingüísticas de una comunicación no distorsionada (y que, por tanto, por ser ya no distorsionada implica el valor de la paridad y simetría entre los interlocutores), para Vattimo la alternativa es establecer estos valores en una capacidad creativa de transvalorar valores cristianos, tradicionalmente concebidos de forma absoluta en la medida en la que están fundamentados metafísicamente, en valores inmanentes que por más que sean débiles en el sentido de que se dan contextualizados histórica y lingüísticamente, son considerados aún como referentes de una vida ética.

Aquí la cuestión es que los debilita, quitándoles su fundamento metafísico e inmanentizándolos por el reconocimiento de su pertenencia a una tradición destinal-epocal, que es transpropiada por el **acto estético**. El obrar estético-expresivo da un nuevo contenido a lo poético-religioso que ahora ya no se funda más en el logos declarativo de la cognición, sino en la decisión de afirmar imágenes de mundo y valores que creamos, a los que respondemos como envío-transmisión.

Todo esto, nos permite proponer de toda esta nuestra trayectoria de investigación sobre la filosofía de la actualidad en Vattimo, a mi entender, la necesidad de resaltar la primacía del acto estético expresivo sobre el cognitivo-teórico e inclusive, sobre el ético-moral.

Para la subjetividad, el acto estético-expresivo es inaugural-eventual; puesto en el tiempo y por la necesidad del tiempo de la decisión de tener que elegir el presente como el acontecimiento que transforma la impotencia-imposibilidad del futuro y del pasado en potencial, en algo transformable. La visión antropológica y ontológica que legitima estas posiciones es una combinación del nihilismo nietzscheliano y de la onto-lingüística hermenéutica de inspiración heideggeriana.

El principio de la caridad<sup>746</sup> o piedad es artístico, ético y cognitivamente relevante en el pensamiento débil. La desvaloración es ya transvaloración de los valores transmitidos que se actualizan estéticamente.

---

<sup>746</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*. (2004).

## BIBLIOGRAFIA

### Obras de Gianni Vattimo:

VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. Trad. Elsa Castro Neves, Lisboa: Relógio d'água editores. 1998.

\_\_\_\_\_ *Addio Allá veritá*. Roma: Meltemi, 2009.

\_\_\_\_\_ *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Trad. Cynthia Marques, Rio de Janeiro: Editora Record. 2004.

\_\_\_\_\_ *Diálogo con Nietzsche: ensayos 1961-2000*. Trad. Carmem Revilla, Barcelona: Editorial Paidós. 2002.

\_\_\_\_\_ *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema da la liberación*. Trad. Jorge Binaghi, Barcelona: Ediciones Península. 1998.

\_\_\_\_\_ *Ética de la interpretación*. Trad. Tereza Ônate, Barcelona: Editorial Paidós. 1991.

\_\_\_\_\_ *Il futuro della religione: solidarietà, carità, ironia*. Milão: Garzanti. 2005.

\_\_\_\_\_ *Introducción a Heidegger*. Trad. Alfredo Báez, Barcelona: Editorial Gedisa. 1998.

\_\_\_\_\_ *Introducción a Nietzsche*. Trad. Jorge Binaghi, Barcelona: Ediciones Península. 2001.

\_\_\_\_\_ *La fine della modernità*. Roma-Bari: Laterza. 1985.

\_\_\_\_\_ *La sociedad transparente*. Trad. Teresa Ōnate, Barcelona: Editorial Paidós. 1996.

\_\_\_\_\_ *Más allá de la interpretación*. Trad. Pedro Aragón Rincón, Barcelona: Editorial Paidós. 1995.

\_\_\_\_\_ *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Trad. Juan Carlos Gentile Vitale, Barcelona: Editorial Paidós. 1992.

\_\_\_\_\_ *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes. 1996.

\_\_\_\_\_ *Oltre l'interpretazion*. Roma-Bari: Laterza. 1994.

\_\_\_\_\_ *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Trad. Raquel Paiva, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1999.

\_\_\_\_\_ *Poesía y ontología*. Trad. Antonio Cabrera. València: Universitat de València. 1993.

## Obras citadas:

ALLIEZ, E. (Coord.) *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34. 2000.

AGAMBEN, G. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burido. Belo Horizonte: Humanitas. 2006.

APEL, K.O. *La transformación de la Filosofía II*. Trad. Adela Cortina, Joaquim Chamorro e Jesus Conill. Madrid: Taurus, 1985.

BATAILLE, G. *Sobre Nietzsche: voluntad de suerte*. Trad. Fernando Savater. Madrid: Taurus. 1986.

BENJAMIN, W. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. Trad. Sergio P.Rouanet, São Paulo: brasiliense. 1996.

\_\_\_\_\_. *Obras escolhidas II: rua de mão única*. Trad. Rubens R.T. Filho, São Paulo: Brasiliense. 2000.

\_\_\_\_\_. *Obras escolhidas III: Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. Trad. Rubens. R.T. Filho, São Paulo: brasiliense. 2000.

BERNSTEIN, Richard J. *Habermas y la modernidad*. Trad. Francisco R. Martin. Madrid: Ed. Catedra, 1991. 346p.

BLOOM, H. *Shakespeare: a invenção do humano*. Trad. José Roberto O'shea. Rio de Janeiro: Objetiva. 2000.

\_\_\_\_\_. *A angústia da influência: uma teoria da poesia*. Trad. Marcos Santa Rita. Rio de Janeiro: Imago. 2002.

CALVET, T. *Filosofia analítica: de Wittgenstein à redescoberta da mente*. Mov. Ed. Fac. Direito UFMG, 1997.

CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae : as origens do pensamento filosófico grego*. Trad. Maria Manuela dos Santos, Lisboa: calouste Gulbenkian. 1989.

\_\_\_\_\_ *From religion to philosophy: a study in the origins of western speculation*. New York: Harper Torchbooks. 1957.

COSTA, Cláudio Ferreira. *Filosofia analítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

COSTA LIMA, L. *Mímesis: desafio ao pensamento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2000.

D'AGOSTINI, F. *Analíticos e continentais*. Trad. Benno Dischinger, São Leopoldo: Unisinos. 2002.

\_\_\_\_\_ *Lógica do niilismo*. Trad. Marcelo Perine, São Leopoldo: Unisinos. 2002.

DANTO, A.C. *A transformação do lugar comum*. Trad. Vera Pereira. São Paulo: Cosacnaify. 2005.

DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas. São Paulo: Perspectiva. 2000.

DE MAN, P. *Alegorias da leitura: linguagem figurativa em Rousseau, Nietzsche, Rilke e Proust*. Trad. Lenita Esteves. Rio de Janeiro: Imago. 1996.

DERRIDA, J e G. VATTIMO (org.). *A Religião*. Trad. Marcelo Rondinelli, São Paulo: Estação Liberdade. 2000.

DODDS, E.R. *Os gregos e o irracional*. Trad. Paulo Oneto. São Paulo: Escuta. 2002.

ECO, U. *Interpretação e superinterpretação*. Trad. Mônica Sthael. São Paulo: Martins Fontes. 1993.

ELLMANN, R. *James Joyce*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Globo. 1989.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca, São Paulo: Martins Fontes. 2004.

\_\_\_\_\_. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Trad. Andrea Daher, Rio de Janeiro: Zahar. 1997.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tanus, São Paulo: Martins Fontes. 1987.

GADAMER, H.G. *Veritá e metodo*. Trad. Gianni Vattimo. Milão: Bompiani, 1983.

\_\_\_\_\_. *Verdad y Metodo II*. Trad. Manuel Olasagasti. Espanha, Salamanca Sígueme, 1993

\_\_\_\_\_. *Verdade e método*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes. 1998.

\_\_\_\_\_. *A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa*. Trad. Celeste Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1985.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997.

GAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Trad. Alvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar. 2000.

GIRARD, R. *A violência e o sagrado*. Trad. Martha C. Gambini. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1998.

\_\_\_\_\_. *O bode expiatório*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus. 2004.

\_\_\_\_\_ *Um longo argumento do princípio ao fim*. Trad. Bluma Vilar. Rio de Janeiro: Topbooks. 2005.

GOETHE, J. W. *Fausto*. Trad. Alberto Maximiliano. São Paulo: Nova Cultural. 2003.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Trad. Maurício Tragtenberg, São Paulo: Abril, 1975. 12p. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_ *Pensamento pós metafísico*. Trad. Flávio Beno

Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

\_\_\_\_\_ *Teoría de la acción comunicativa: complementos Y estudios previos*. Trad. Manuel Gimenez Redondo. Madrid: Ed. Cátedra, 1994.

\_\_\_\_\_ *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia del espíritu*. Trad. Wenceslau Roces. México: Fundo de Cultura Económica. 1991.

\_\_\_\_\_ *Escritos de juventud*. Trad. Zoltan Szankay. México: Fundo de Cultura Económica. 1984.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. I e II. Trad. Márcia de Sá. Petrópolis: Vozes. 1990.

\_\_\_\_\_ *Ensaaios e conferências*. Trad. Emmanuel C. Leão. Petrópolis: Vozes. 2002.

\_\_\_\_\_ *Arte y poesia*. Trad. Samuel Ramos. México: Fundo de Cultura Económica. 2001.

\_\_\_\_\_ *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes. 2003.

\_\_\_\_\_ *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1987.

HÖLDERLIN, F. *Hipérion*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes. 1994.

INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Zahar. 2002.

JONAS, H. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes. 2004.

KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. Trad. Beatriz Viana Boeira, São Paulo: Perspectiva. 1975.

LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70. 2000.

MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Zahar. 2000.

\_\_\_\_\_ *Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia*. Rio de Janeiro: 2005.

MARCUSE, Herbert. *O fim da Utopia*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Paz e terra. 1997.

\_\_\_\_\_ *Eros e civilização*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1992.

NEHAMAS, A. *Nietzsche: la vida como literatura*. Trad. Ramón García. Madrid: Fondo de Cultura Económica. 2002.

NIETZSCHE, F. *Ditirambos de Dionisos*. Trad. Manuela Sousa Marques. Lisboa: Guimarães Editores. 1986.

\_\_\_\_\_ *Sabedoria para depois de amanhã*. Trad. Karina Jannini, São Paulo: Martins Fontes 2005.



\_\_\_\_\_ *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. 2001.

\_\_\_\_\_ *Humano demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. 2002.

\_\_\_\_\_ *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras. 2000.

\_\_\_\_\_ *Genealogia da moral*. trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. 2001.

NUNES, B. *Hermenêutica e Poesia*. Belo Horizonte: editora UFMG. 1999.

\_\_\_\_\_ *O Nietzsche de Heidegger*. Rio de Janeiro: Pazulin. 2000.

OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola. 1996.

PAREYSON, L. *Os problemas da estética*. Trad. Maria Helena Garcez. São Paulo: Martins Fontes. 2004.

\_\_\_\_\_ *Verdade e interpretação*. Trad. Maria Helena Garcez. São Paulo: Martins Fontes. 25.

PECORARO, R. *Nilismo e pós-modernidade: uma introdução ao pensamento fraco de Gianni Vattimo*. São Paulo: Loyola. 2005.

POPPER, K. ECCLES, J. *O eu e seu cérebro*. Trad. Sílvia Menezes Garcia, São Paulo: Papirus. 1991.

RABINOW, P. *Antropologia da razão*. Trad. João Guilherme Biehl. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1999.

RABINOW, P. e DREYFUS, H. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero, Rio de Janeiro: Forense. 1995.

RICOEUR, P. *A metáfora viva*. Trad. Dion Davi Macedo, São Paulo: Loyola. 2000.

RILKE, R. M. *Cartas a um jovem poeta*. Trad. Pedro Süsskind. Porto Alegre: L&PM. 2009.

RODRÍGUEZ, R. *Hermenéutica y subjetividad: ensayos sobre Heidegger*. Madrid: Trotta. 1993.

RORTY, R. *Objetivismo, relativismo e verdade: escritos filosóficos I*. Trad. Marco Antonio Casanova, Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1997.

\_\_\_\_\_. *Ensaaios sobre Heidegger e outros: escritos filosóficos II*. Trad. Marco Antonio Casanova, Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1999.

\_\_\_\_\_. *A filosofia e o espelho da natureza*. Trad. Jorge Pires, Lisboa: Dom Quixote. 1988.

\_\_\_\_\_. *Contingência, ironia e solidariedade*. Trad. Nuno Ferreira da Fonseca, Lisboa: Editorial Presença. 2001.

SCHILLER. *Teoria da tragédia*. Trad. Flávio Meurer. São Paulo: E.P.U. 1991.

\_\_\_\_\_. *A educação estética do homem*. Trad. Roberto Schwarz. São Paulo: Iluminuras. 2002.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Trad. M. F. Sá Correia, Porto: Rés. 1982.

SIEBENEICHLER, F. B. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

STEIN, E. *Seis estudos sobre Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes 1988.

SZONDI, P. *Ensaio sobre o trágico*. Trad. Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Zahar. 2004.

TAYLOR, CH. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Trad. Adail Sobral, São Paulo: Loyola. 1997.

\_\_\_\_\_ *Argumentos filosóficos*. Trad. Adail sobral. São Paulo: Loyola. 2000.

TARNAS, R. *A epopéia do pensamento ocidental*. Trad. Beatriz Sidou, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2001.

THOMPSON, J. B. *Critical hermeneutics: A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*. Cambridge: Univ. Press, 1981.

TUGENDHAT, E. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. Trad. Ronai Rocha, Ijuí: Unijuí. 2006.

VOLPI, F. *O niilismo*. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola. 1999.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ZAMBRANO, M. *Filosofía y poesia*. México: Fondo de Cultura Económica. 1996.

ZIMMER, H. *Mitos e símbolos na arte e civilização da índia*. Trad. Carmem Fischer. São Paulo: Palas Athena. 1989.